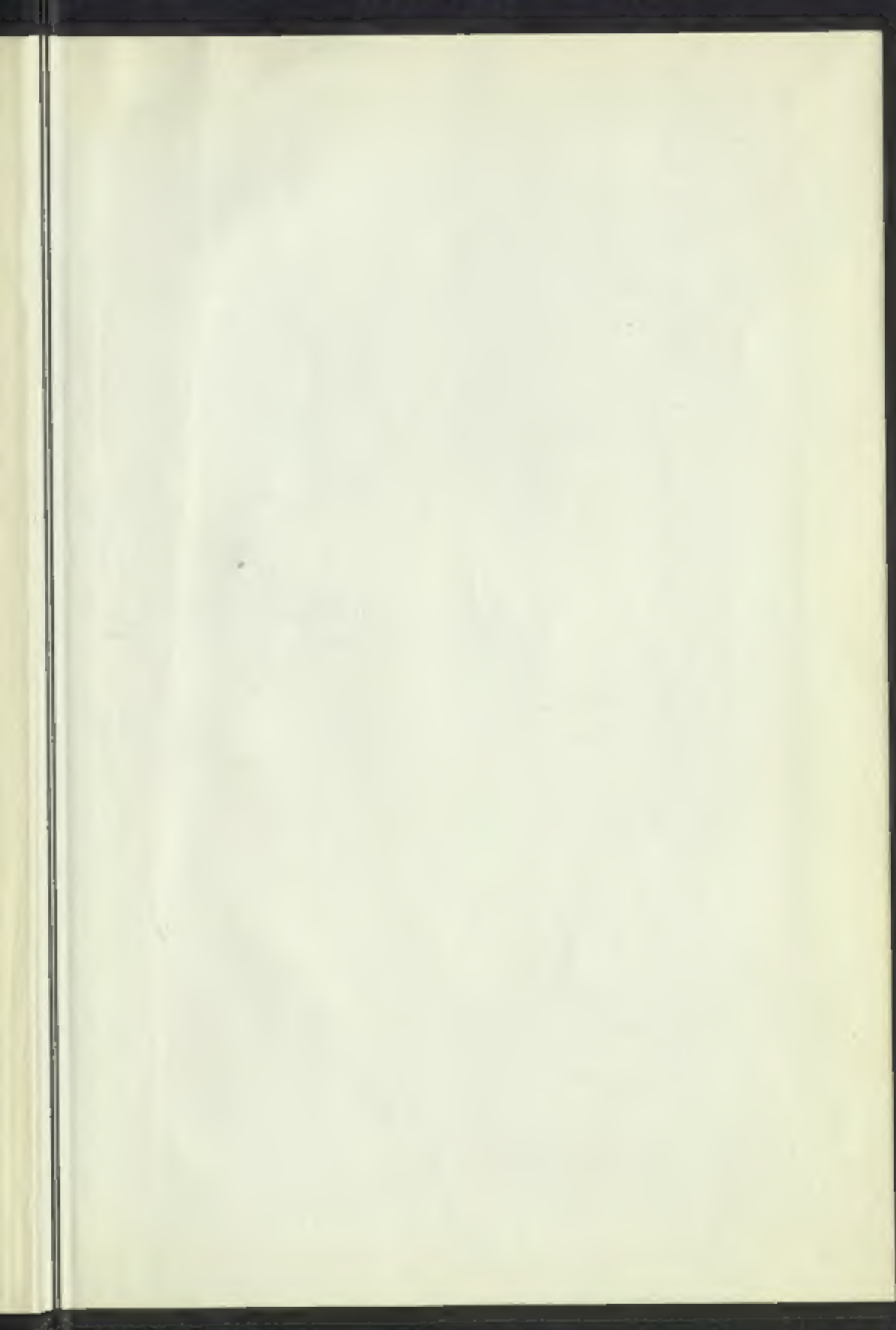


LIBRARY
LIBRARY







3
A

GA. 1950

تلخيص

كتاب النفس لأبي الوليد بن رشد

وأربع رسائل

رسالة الاتصال : لابن الصايغ
كتاب النفس : لإسحق بن حنين
رسالة الاتصال : لابن رشد
رسالة العقل : ليعقوب الكندي

نشرها وحققها وقدم لها

الدكتور أحمد فؤاد الأيوبي

[الطبعة الأولى - ١٩٥٠]

69946

مكتبة النشر والطبع
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع مدني - باشا - القاهرة

مكتبة



سيفنا الحياتي

مكتبة

مكتبة

مكتبة

مكتبة

مكتبة

مكتبة

مكتبة

مكتبة

مكتبة

مكتبة

مقدمة

١ - في اشتغالي بهذا الكتاب

اشتغلت بكتاب النفس لابن رشد منذ زمن بعيد ، فقد نقلت نسخة منه عن المجموع الموجود بدار الكتب بالقاهرة في كراسات ، وكتبت في آخرها « وكان الفراغ من نسخها في مساء الاثنين ٣٠ شوال سنة ١٣٥٤ الموافق ٤ فبراير سنة ١٩٣٥ » . وذكر بروكلمان أن هذا الكتاب مطبوع ، قام طبعه « الأب مورانا » في مدريد سنة ١٩٣٤ ، غير أن النسخة المطبوعة لم يظهر لها أثر في المكتبات ، ولم يتحدث عن اقتنائها أحد ، فداخلى الشك فيما ذكره بروكلمان وعزت على السفر إلى الأندلس أبحث في مكتباتها ، وأنصل شخصياً بالأب مورانا . وقامت من كلية الآداب رحلة في الآثار الإسلامية على رأسها الأستاذ الفاضل عبد الحميد العبادي ، عميد كلية الآداب بجامعة قاروق الآن ، فصحبت الجماعة في صيف ١٩٣٥ ، أطلب نسخة ابن رشد ، وبطلون الاطلاع على آثار قرطبة وغرناطة وطليطلة وغيرها من الأطلال .

ومن طريف ما شاهدته في قرطبة أن الجمهوريين بعد الثورة والتحرر من الحكم القديم ، أحيوا ذكر القدماء من العرب الذين حكموا الأندلس ، فسموا أحد الشوارع باسم « ابن رشد » ، وآخر باسم « ابن ميمون » .

وحل الركب بمدريد ، فبادرت إلى لقاء الأب مورانا وهو مستشرق فاضل بقرأ العربية ولا يتكلم بها ، ولا يتكلم الفرنسية أو الإنجليزية ، وكنت أجهل الإسبانية ، فقام أحد الفضلاء بنقل الحديث بيتاً .

وصح حمدي لأنه لم يكن قد طبع الكتاب . وأطلعت على الكراسات التي ممي ، فوجد لأول وهلة خلافاً كثيرة بين النسختين ، وطلب مني أن أعبره نسختي فأجيبته إلى ذلك ، وأبقاها معه ثلاثة أيام .

وقد رأيت معه نسخة خطية من هذا الكتاب مصورة عن صاحبها الطيب السيد مظفر حسين الحيدر آبادي ، من حيدر آباد الدكن . فلما أطلعت عليها ورأيت خطها حديثاً ، ثم قرأت بعض صفحاتها وحققها ، تبين لي أنها منقولة عن نسخة مدريد ، وفيها تحريف لا يفتنى عن الرجوع إلى الأصل . وبذلك تصبح هذه النسخة عديمة القيمة مع وجود المخطوط القديم .

وقد رأيت مع الأب مورانا نسخة مصورة من رسالة أبي بكر بن الصايغ المعروفة برسالة الاتصال . وقد تلخص ابن رشد هذه الرسالة في مخطوطة القاهرة وعُدل عن تلخيصها في مخطوطة مدريد ، مما يبين الفرق الكبير بين النسختين . وقد حاولت مع طول البحث الحصول على رسالة أبي بكر بن الصايغ حتى أرشدني صديقي الأب قنوازي من الآباء الدومنيكان بالقاهرة إلى أنها طبعت في مجلة الأندلس أثناء الحرب عام ١٩٤٢ ، فرأيت نشرها ملحقة بهذا النص إتماماً للفائدة .

وطال بحثي عن غير هاتين النسختين فلم أوفق . فعزمت على نشر النص اعتماداً عليهما .

٢ - في وصف النسختين

هما نسختان قديمتان ، الأولى نسخة مكتبة مدريد ، والثانية نسخة مكتبة دار الكتب الملكية بالقاهرة .

وكتاب النفس الذي نحن بصدد الكلام عنه جزء من مجموع يشتمل على عدة كتب لابن رشد . ولذلك جاء عنوان المجموع في نسخة القاهرة أنه « تلخيص كتب أرسطاطاليس في الحكمة للقاضي الإمام الفاضل ابن رشد . رحمه الله تعالى » .

وتقرأ في صدر مجموع مدريد مانصه : « كتاب الجوامع تأليف الفقهاء القاضي أبي الوليد بن رشد » .

تقع نسخة القاهرة تحت رقم ٥ حكمة ، وتشتمل على الكتب الآتية :

- (١) إسماعيل الطيبي من صفحة ١ إلى صفحة ٥٩ د
 (٢) كتاب النسيء والعلم من صفحة ٦٠ إلى صفحة ١٠٠ و
 (٣) كتاب الكون والفساد من صفحة ١٠١ إلى صفحة ١١٦ ط
 (٤) كتاب الآثار العلوية من صفحة ١١٧ إلى صفحة ١٦٧ ط
 (٥) كتاب النفس من صفحة ١٦٨ إلى صفحة ٢١٧ ط
 (٦) كتاب مذهب الطبيعة من صفحة ٢١٨ إلى صفحة ٣٠٢ د
 وثى نسخة صحف مؤتمنة يشوب على مجموع قدم أوراقه . وهى عدة حقه .
 وصدر حديثها حتى شئت أن تلى مع بقية العهد عليها . كما يشاء صاحب
 الوقت . يوجد فى صدر المجموع

ورسب بعض هذه بوقتة تترجعه المدرسة

وقف وحسن وسيل وتصدقى هذه لتعبر إلى الله تعالى بغير لأشرف
 من حتى صرغمش رأس يوه لأمره حمديريه (١) المسكى بصرى
 تسع لله تعالى . وحتم . لقد حاب أعماله جميع حرمه دار على مشغول
 بغيره من بى . وعلى المقيمين بالمدرسة ختية خوزة جامع من صوفى .
 مدونه بغير لأشرف بشار إليه تعالى - أحسن الله إليه . وغتوه وبوبه
 ولله الحمد ليس ليشغول ذلك فى لاسعد وبكده منه ولا وهر لا حص
 لأحد لا رهن وثيق . حسب لأخرج من مدرسة المذكورة ولا رهن .
 ولا يوهى . ولا يوهى . ولا سب . ولا بغير وفقاً صحيحاً شريفاً
 قصد بوقف بها . وقف بقاء وجهه لله عظيم فضل لله من بده
 بعد ما سمعه . فتم . فتم على الذين يستأنوه إلى الله متبع عزم

وكان صرغمش ذلك منى وقف هذا بكتاب على مدرسة . و برا
 للملك الناصر محمد بن قلاوون من اميرك سحره . وقد أنش هذه المدرسة
 فى عصر السلطان حسن بن محمد بن قلاوون . و ترجم به فقيرى فى الخطه
 فى أثناء تكلمه عن مدرسة عام ٧٥٦ هجرية

(١) التمدارية من مرآة السالك : وصفاة محمد راس السلك
 نيابة .

(٢) نظر معيد النعم للتاج المسكى طبعة الخاضى ١٩٤٨ من ٣٥)

ويبلغ عدد ورقات المجموع ٣٠٢ مكتوبة وحياً وظهراً ، وفي كل صفحة ٢١ سطراً . وفي كل سطر من ثمانى إلى عشر كلمات

ولا يوجد في آخر المخطوطة مارج مسجها أو اسم صاحبها . ولا شك في أن المسح كان جاهلاً بكثيره لأخطاء التي لا يقع فهمها من المصوغ واللغة . ولو فرض أن صرغتمش أمر مسجها في حذته فتراجها لا يتأخر عن انقرب الثامن الهجري ، ولعلها كتبت قبل ذلك .

فأب يرى أن الفسحة لا يتطرق الشك إليها

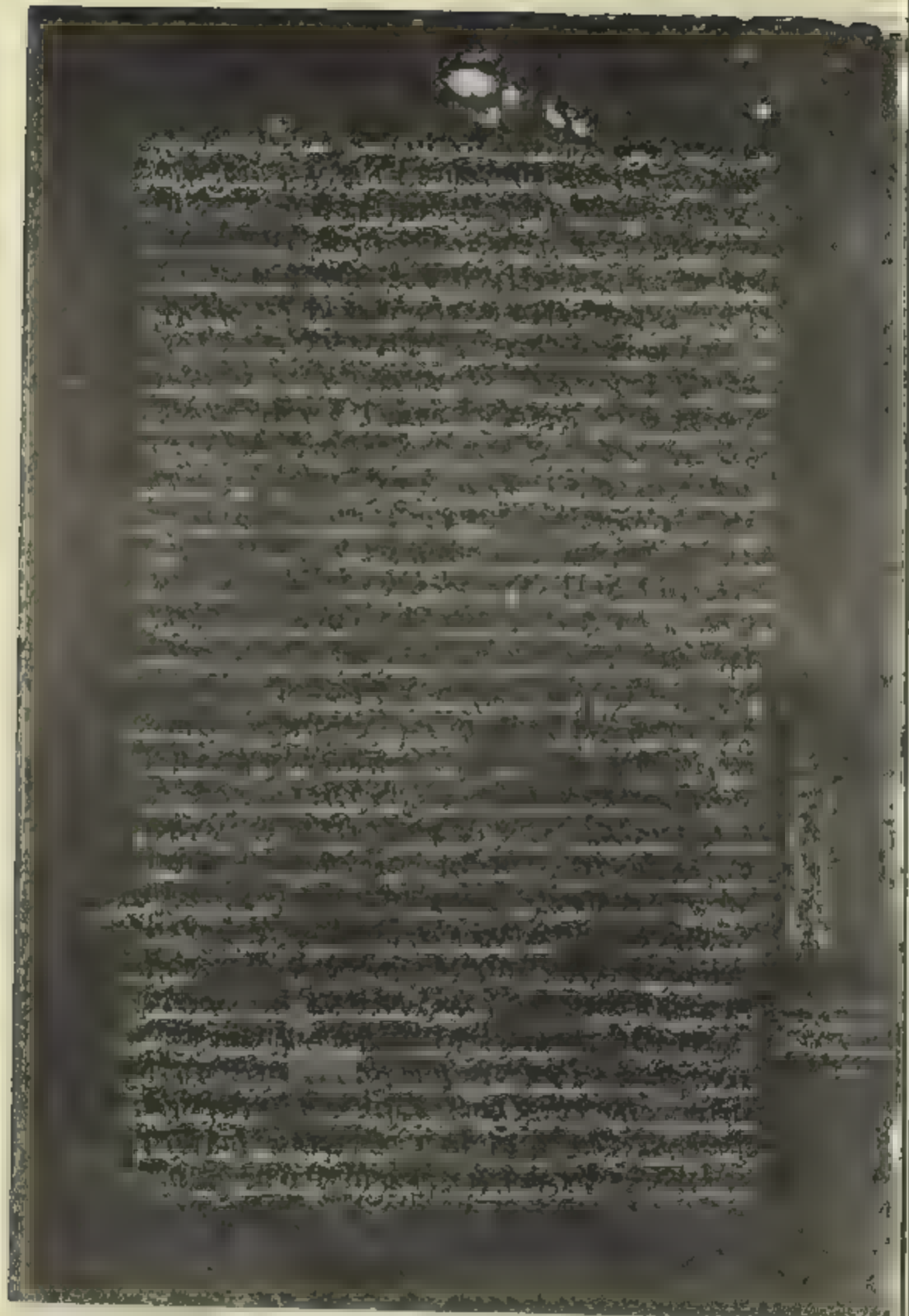
أن نسخة مدريد قد وصفتها فهرست اللار باللغة الأسبانية كما يأتي :

« نسخة كتبت أرسطو بن مواله في أولاد محمد بن أحمد بن محمد ابن رشيد بن أبي هريرة معروف باسمه أفرويس Averroes » وحده الفسحة مبدل مع بعض تعديلات لا يبيد في هامش . وكتب المسح في آخر لكتاب أن الصراع منه في شهر ربيع الأول سنة ٥٥٤ هجرية أي سنة ١١٥٩ ميلادية . الفهرست غريزي آخره لأول صفحة ١٨٥ ، (١)

وقد راجع إلى نسخة مصورة من كتاب لنفس توحيد في مكتبة جامعة فولاد الأول تحت رقم ٢٦٣٣٤ ونفع الرسالة في ٣٤ صفحة في كل صفحة ٣١ سطراً . وفي كل سطر حوب ١٨ كلمة . وقد أشرنا عند الطبع إلى أرقام صفحات هذه النسخة المصورة . ووصفا بعد كل رقم حرف « هـ » أي نسخة مدريد . تمييزاً لها عن نسخة القاهرة . التي زمرها حرف « و »

فلذا عرف أن ابن رشد ولد سنة ٥٢٠ ووفى ٥٩٥ هجرية عمت أن هذه النسخة كتبت في حواء أيوف . وذكر ابن كمال من تلاميذه أملاها عليه أو كتبها التلميذ عنه . وكان ابن رشد في الرابعة وثلاثين من عمره ولو

Comentario a los libros de Aristoteles Su autor Abuwalid Mohamed Ibn Ahmed Ibn Mohamed Ibn Rachid Conlobes, conocido con e nombre de Averroes, de buena letra con algunas notitas en laun el margen. Je arabo de scribu (Codice donde) en el mes de rabia primero del año 554 de la Hegira, 1159 de J.C. Véase la Biblioteca de Casimac, Tome 1, page 185, collection 1°



صحيح هذا التاريخ نكاد دليلاً على وقوع امر رشد بأن يخصص كتب أرسطو
ويشرحها في تلك السن المذكورة مع انهم بأن نسخة مدرست كان تأليفها متأخراً
عن نسخة القاهرة كما يدعى هذه النسخة . إذ يقول عبد الكلاء على يخصص
رسالة أبي بكر من الصانع في الانتصاب . وهي رسالة أبي حنبل في نسخة القاهرة
وهم أرب هذا المکتوب هذا الأمر من تحديد أنه قد كتبه حمله من لأصحاب .
والذي أنه سر من مرة القوم المشكك على مذهب أرسطو .

ويكون في موضع آخر من هذه الرسالة من يطلب موضوع فعبه
أ. يرجع إلى الشرح الأكبر وهذا بعض من حقيق ثمن في شروح
من رشد

وحيث قبل بعض في حقيق هذه شروح أن من شك في زمن تأليف
هذا تلخيص على برغم من قولنا انما في آخر مجموع .هـ كان عام ٨٥٥٤
ومصدر هذا شك أن من رشد يشرح كما حدثنا تاريخ في شرح أرسطو
لأبعد مقدمة بن عبد المؤمن . الذي بن عام ٥٥٨ حين دن أمام أحد قرص
لأول في الرواية التي جاءت عن شرح أرسطو متحبه . أو حديث بق
قل أن تصح بن عبد المؤمن أمير المؤمنين والمخلص في تاريخ نسخ هذا
مجموع فيه خطأ أو غريب

هذا وراجع حوييه في الشرح لأوسه كتاب نفس كان عام ١١٨١
في بعد لتاريخ الذي ذكره سابق وعشرين عاماً ١١ على أن حوييه وريث
ومونك يعتمدون في تحديد هذه التواريخ على برحم للاتباع . وهذه المصادر
لأثبت أمام المخطوطات العربية الأصلية

مهما يكن من شيء فإن تصح مسألة جميع حوب . وترك باب
مفوحاً لمناقشة هذا الموضوع في مستهل عندما تمتع في أديب أو في أدي غير
الأستاذ المرجح

ويقول الأب بويج : « إن ابن رشد يشعر معوله عظيمة في تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط عربية أو يهودية أو لاتينية ، ثم أنه حدير هذه المرة أو ليس بها جديراً . فهذا هو الواقع من الأمر لذلك كان من المفيد تعرف ذكر هذا الصيغ عن قرب .

« غير أن إلى عهد قريب لم يكن يعرفه إلا من خلال لراحم لأب « ريد » ورسائله « ابن رشد والرشدية » لم يرجع إلى أي نص عربي . أما مثلك فقد درس المخطوطات العربية الموجودة في باريس . ولكنه حين كتب سنده عن ابن رشد استعان بالراحم العربية واللاتينية . وقد وضع سبوت ككتشف عدة مخطوطات في كثير من المكتبات الشرقية . وبه لقوه في بعض سوء في مركش أو في مصر . ثم قلتم بياناً بالمخطوطات الموجودة لابن رشد في شيء « عدم عالم » فقال يوجد المكتبة لأهله باريس مجموع مخطوطات عربي حـ ريم ١٠٠٩ وفيه تلخيص كتاب المنس ثم نجيب كتاب المنس لإخو من حـ ريم . ويؤلف مجموع وريم ريد أنه يخلص من رشد (١) ثم شروح حروف عربية بكتب الآلات الكونية والفرد والمنس والخاس والعوس في مكتبة مودرن (٢) Modern

وعن إله قلتم النص العربي بكتاب المنس لابن رشد . أرجو أن يكون عهداً للحدث فيها بعد أن يورثه منه ورس نه حـ ريم عربية ولاتينية موجودة في مكتبات أوروبا .

كما أن هذه صورة سوف تنق صورة كاملاً على شروح من رشد . ولا نعلم هذا التصور من شخص عن شروح وريم . ترى فيها

٣ - في شروح ابن رشد

من غير أن يعقوب وسم من عهد حرم عام ٥٥٨ هـ حـ ريم بكتاب كـ حـ ريم شعراً ، بنسبة « ريداً » كـ ريم من حـ ريم . وهو من حـ ريم على أن يري ابن رشد لقرية به

(١) هذا المخطوط هو الذي نشرناه في المجلد ٣ من هذا الكتاب
Bouyges Notes sur les philosophes arabes connus des latins au
moyen âge. Beyrouth 1922

وقد ذلك وروى عبد الواحد المراكشي أنه سمع من أحد تلامذة ابن رشد
أنه ذكر عن نفسه قال : « استعاني أبو بكر بن عجيل يوماً فقال لي : سمعت
اليوم أمير المؤمنين يشكي من قلق عبارة أرسطاطاليس أو عبارة المترجمين عنه ،
ويذكر محض أغراضه . ويقول : لو وقع طبع الكتب من بلخصها ، ويقرب
أغراضها بعد أن نهض فيها حيداً ، لقرب مآخذها على الناس من كتاب قبلك
فصل قوة ذلك فاعمل وأني لأرجو أن تني به . لما أعلمه من حودة ذلك ،
وصفاء فريحتك ، وقوة مروءت ابن الصاعدة . وما تمنى من ذلك إلا ما تعلمه
من كبر سبي . واشتغل بالخدمة وصرف عيني إلى ما هو أهم عندي منه
قال أبو الوليد هكذا هذا جلي على تلخيص ما لخصته من كتب
الحكيم أرسطاطاليس

وقد رأيت أنا لأبي الوليد هذا تلخيص كتب الحكيم في جزء واحد في نحو
من مائة وخمسين ورقة . ترجمه بكتب الخوامع . لخص فيه كتب الحكيم
المعروف بسبع كتابين . وكتب أسماء وأعلام . ورسالة الكون والفساد . وكتاب
الآثار العلوية . وكتاب الحس والمحسوس . ثم لخصها بعد ذلك وشرح أغراضها
في كتاب ممدود في أربعة أجزاء (١)

وصاهر روى المراكشي أن كتب أرسطو كانت موجودة متداولة في زمانه .
إلا أنهم شكوا من عذرتها أو عذره المترجمين عنه ومحض أغراضه .

فقد شرح أرسطو في زمن ابن رشد ، أبو بكر محمد بن يحيى بن الصديق
المعروف بابن بركة . له كما جاء في عيون الأقباء وشرح كتاب السماء الطبعي
لأرسطو ، ويس . وقول على بعض كتب الآثار العلوية لأرسطو . وقول على بعض
الكون والفساد . وقول على بعض المقالات الأخرى من كتب الخوامع . وكلام

(١) المراكشي المصنف في أخبار العرب - طبعه المطبعة ص ١٣٦ -
١٣٧ هـ . ويقول وصف هذه الكتب مع كتب المجموع ما عدا
كتاب الحس والمحسوس إذ نجد بدلاً من كتاب الحس وما بعد ألفه
ويصل هذا الخط بشيء من آخر ما جاء في كتاب الحس وما بعد ألفه
في كتاب الحس والمحسوس . فاعلم الناظر أن الكتاب الثاني هو كتاب
الحس والمحسوس .

على بعض كتاب السات . . . وظهر من أسماء هذه الكتب أنها ليست شرحاً
أو تلخيصاً وإنما هو كما ذكر ابن أبي أصيبعة . قول على بعض كتاب . . . كذا من
كتب أرسطو . وهذا هو الذي دعا أبو يعقوب يوسف أن يطلب من ابن رشد
شرحها . مع . . . يعرفه من معرفة ابن باجة الذي كان انشغى أنواراً من رشد
من حبه تلاميذه . ولقد قالوا في معرفة ابن الصايغ وبلغ فهمه لأرسطو أنه . . . كان
في نقية الدهن ونظام العوض على تلك المعاني الحسنة لشريعة الحقيقة أعجوبة
دهره . وناديه انقلب في زمانه . فإن هذه الكتب على ما كانت متدولة
من زمان الحكماء متجلب ومتجلب عزت ما صنف . . . وشبه أنه لم
يكن معه أن يصر له في مثله في الأصول التي تكلم عيب من تلك علوم فإنه إذا قرئت
أقوايه بأقوايل من سيد والعرفان وهو اللسان فتح عنهم بعد أن يصر . . . مشرق في
فهم تلك العلوم ودون فيها . . . تلك الترجمة في أقوايله . . . وفي حسن فهمه
لأقوايل أرسطو .

ومن لا يسر على من باحة معرفته . . . ولا يسر على أستاذيه لأن رشد
عبر أن ترجيح كفته على ابن سينا أمر لا يخلو من عصبية أهل الأندلس . وهو
تعبه يكتب عن أستاذه . لأن صاحب هذا الكلام لدى وصف فيه ابن باجة
هو أبو الحسن علي بن إمام من عرفته . وكان كذا فاصلاً مشيراً في العلوم
وصحف أن يذكر من . . . حة مدة وشغل عليه . (١)

ووجد يوسف بن عبد المؤمن في أقوايل من باحة على كتب أرسطو
عنه . . . من من رشد . . . تلخيص وشرحها ونقرب أعراضها فلما أخذ
أولها في شرح أرسطو صارت شهرته في ذلك حتى أصبح معروفاً في أوروبا
اللاسيبة بأنه شارح أرسطو . . . من قد فاق شهرته كطبيب . . . ولم تدع الكليات
منه لتدوين

ومشهور أن له على أصول ثلاثة شروح الأكر والأوسر والتلخيص (٢).

(١) عمون الإله . . . ص ٦٣ .

(٢) Grand commentaire, commentaire moyen, analyse ou paraphrase .

قال ريسان شرح الأكر أو لتفسير من جهة ما ينفرد به ابن رشد . ذلك
أن فلاسفة السابقين عليه مثل اندراى وابن سينا لم يستعملوا في شرح إلا
طريقة التلخيص Paraphrase من مثل ما كان يفعل أئمة الأكر وكان عرص
عص أرسطو متصلاً بـ شرح ولا تتمر عنه . أما طريقة ابن رشد في الشرح
الأكر فهي تختلف عن الاختلاف . إذ يندرج كل فقرة من فقرات المعلم الأول
ويشبه على حده . ثم يفسر ما حرداً بعد حزة ميمراً النص بهذه العبارة « قال » .
وهي تدعى الحصرين

وفي شرح لأوسط لا يذكر عن بعض الأكر كنهاته لأوى . ثم يأخذ
في تفسير بعض فقرات ابن رشد وبن ما لأوسط
وفي التلخيص أو مجموع يكتم من رشد اسمه فهو بعرض مذهب
أرسطو مقصود به أو حرداً منه . مما في كنهه لأخرى في كنه الأكر
وكل ذلك قريب ومبني من حده

ومن مؤلفات ابن رشد كتاب تفسير الأكر شرح الأخرى
من أحد عشر كتاباً انظره في ابن رشد سنة ١١٨٠ م تراعى الترجمة العربية
منه . وهذا الكتاب معروف في كثير من المخطوطات وفي شرح لأوسط مكتبة
سراج الأكر

وفي أيدينا الأنواع الثلاثة للشرح . إما بالعربية وإما بالعبرية وإما
باللاتينية عن التحولات تشبه . وتصفة . ونسب . وما بعد تصنيفه أما عن
الكتاب لأخرى فيسبب أن لا شرح لأوسط أو لأصغر أو هو معاً
هذا ما كنه ريسان معتمد على ما سير

(١) يقول ابن رشد في كتابه ريسان غير صحيح ففي هذا التلخيص لكتاب
أرسطو يقول ابن رشد . وهذا كله قد بينته في شرحي لكتاب أرسطو في النفس
فمن أحب أن يفتي على حقيقة ربي في هذه المسألة فعليه بذلك كتاب .
وهذا دليل على أن ابن رشد كتب الشرح قبل التلخيص . وتحقيق القول
هو أن ابن رشد لم يكتب الشرح والتلخيص في زمن واحد . فقد يكون
أحدهما قبل الآخر أو عده .

الأول . روايه قدماء المؤرخين وخاصة عبد الواحد المر كشي ومن
في أصيعة

الثان . موجود من مخطوطات ابن رشد

وقد أثبتنا روايه المراكشي نصها من قبل . ومن يقولون إنه رضى لأن التويد
بالحقيق كتب الحكمة في جزء واحد في نحو مائة وخمسين ورقة بترجمة مكاتب
الجوامع . ثم لم يصب بعد ذلك وشرح أعراضها في كتاب ممدود في أربعة أجزاء

وعلى رتب على كلامه مر كشي بقوله : إن الشرح مختص بسمى
لعمريه الشرح أو تفسير . وسمى لأوسفه التحصيل . وسمى المختصر
جوامع . واستخلص والجوامع مختصا . بعض حتى . عبد الله الواحد مر كشي :
وخرجوا لتعلق على نفس رتب حتى يسر في جزء عبد أن أصيعة

مذكر صاحب عون لأنه سلف شرح ابن رشد لأرسطو ولا طريفة
شرح . ولكنه ذكر بالآله . من جوامع كتب أرسطو ليس في نظريات
والإحياء . ويخلص كتب أرسطو ليس وقد خصص بعضها ما مسوقا

وشرح كتب أسماء وأعداد . وشرح كتاب النفس . وشرح كتاب الشفاس
ثم تلخيص ما بعد أصيعة . والأخلاق . والبرهان . والسماع الطبيعي

وقد عتمد رتب على ثلث كتب ابن رشد موجود في الإسكوريال
عن المخطوط رقم ٨٧٩ ورقة ٨٢ (يذكر في هـ مشأ هـ رتب في فهرس عربي
ورقم مكتبة الإسكوريال هو ٨٨٤) وحين حد في هـ ثلث حتى أورد رتب
أنواع الثلاثة ، وهي الجوامع والتلخيص والشرح .

وبذلك يكون كتاب نفس ورد حسب ذلك فهرس مرة في جوامع
مرة ثانية في التلخيص . ومرة ثالثة في الشرح .

وكذلك يذهب حبيبته إلى أن ابن رشد له ثلاثة شروح (١) .
ونكر أن يذهب هذه مخطوطات . فقد يهت لتبر أعلاه . وميس

من كتب الشمس إلا الجزء الموحود في الخوامع . أما التلخيص والشرح
فأصحها معقودين .

ولو كانت هذه المخطوطات التي ذكرها ريان موحودة بين أيدينا لاستصعب
أن تقيس وجه الحق في هذه المسألة .

ولقد رأيت لمراكشي ومن أتى أصيعة للشمس عددهم شيئاً من النصوء قبل أن
يعمد إلى كتب من رشد نفسها

أما رواية عبد الواحد فلا يستطيع أن يستخلص منها شيئاً واضحاً . وب
تدري هل الخوامع هي التلخيص أو لا وكذلك رواية ابن أبي أصيبعة وبها
تشعر بوحود أنواع ثلاثة من الشروح . الأول الخوامع ثم التلخيص ثم الشرح .
إلا أنه من الخائر أن يكون ما حده في الخوامع هو ما حده في التلخيص أو قريباً منه
والكلمة العاصلة هي التي تعتمد على نص في هذه المخطوطات

وبما أدري حق في أن حكم في هذه مقصود عن الزعم من فقدان كثير
من المخطوطات من رشد أو لاحق في ذلك إلا أن نص في لمحتين لموحودين
بين أيدينا من كتب الشمس قد يؤذن في شيء من حق والنصوء

٤ — شرحان فقط

وقد أنصت في مصر في مسجدين مخصوصين من كتب الشمس في قرطاس
أن من رشد في شرح أرسطو ولا نوعين من الشرح . الأول « تفسير » وهو
الذي يبدأ به نحن فقرة من ترجمة أحد المفسرين مثل حين من يحدق أو أنصت
ثم يشرح في تفسير والتعليق والشرح . وفي « تلخيص » الذي صرت فيه
صحيحاً عن نص كلام أرسطو ويحتمل منه . وقد يريد عليه أو يرجع
رأى أحد المفسرين والاعتماد على آخر

أما من « الخوامع » فهو من جميع كتب أرسطو لاجمع دونه وتلخيص .
ولذلك يشتمل عليه الذي يجعل عنوان الخوامع على نسخة كتب هي سماج
الطبعي والسماج العام ويكون والصد والآنار لغوي وكتب الشمس وما بعد نظمة

وعمل لفظ الخوامع يرادف ما سمي اليوم «مجموع» وتقصد الكتاب الذي يجمع بين دفتيه عدة كتبه.

وهذا السبب لا نجد عنوان المجموع في مخطوطة القاهرة «الخوامع» بل ما يأتي «تلخيص كتب أرسطو في الحكمة بقاصي الإمام الفاضل ابن رشد الأندلسي رحمه الله تعالى».

أما عنوان المجموع في مخصوص مدريد فهو كما يأتي كتاب مجموع تأليف الفقيه القاضي أبي الوليد بن رشد.

إذا نظرنا في مضمون السجس وحدد بينهما تشابهاً يكاد يبع حد المنطق في كثير من المواضع ووجدنا كذلك فروقاً كثيرة.

مما أن نسخة القاهرة أفده بأنها من نسخة مدريد كما سبق أن ذكرنا. ونزيد ما ذكرناه بياناً بأن تنقل إليك هذا النص من نسخة مدريد. وهو آخر القول في القوة لاطقة «قلت هذا لدى ذكره في العقل المبولاني هو شيء» كان قد ظهر في من قبل وما تعقبت الفحص عن قول أرسطو ظهر لي أن العقل المبولاني ليس يمكن أن يكون جوهر لقول القوة التي فيه شيء. بل هو أصلاً. أعني صورة من تصور. كما تقدم من قول في هذا المکتوب، ويجب هو أول ما قبله أبو بكر بن نصيب معلطاً.

والمرق الذي يتصلح من نعمة السبعة التي يعلها. ومن غيرها أيضاً. ومنها يبين عدول من رشد عن بعض آرائه وتغييره له. وذلك وصح من النص المصنوع بحيث يها على موضع المروق.

وأثبت تلخيص رسالة أبي بكر بن نصيب في الانتصاب في نسخة القاهرة. ووجدنا بل العنود ع في نسخة مدريد.

والفرق اختلاف لفظي لا يعبر من جوهر الموضوع. من مثل قوله في اسهلال المکتوب «العرض في هذا القول أن ثبت من أقويل المتصربين في علم الشمس...» على حين يعبر في مخطوطة القاهرة «العرض ما هنا أن ثبت...».

بناء على ما تقدم يكون ان رشد قد كتب حتما ثلاثة شروح الأول
تلخيص لكتب أرسطو - والثاني تعديل هذا تلخيص أو كما يقول المحققون
طبعة ثانية معدلة ومنهجه - والثالث لتفسير أو شرح وليس بين نوع الأول
وبين النوع الثاني اختلاف في الطريقة أو الجوهر . وإنما هو خلاف يسير
يصحح فيه بعض الآراء . كما هو واضح من عنوانه بين المسححين
ويتبين من كلامه ان رشد السابق نقله أن الشرح لأكثر كتبه بعد
التلخيص الأول وقبل تلخيص الثاني وهذا فيما يخص مكنات نفس
أما باقي كتب أرسطو لأخرى فمحتج بحكم على من تأليفها في درسه خاصة
بغير ما من التأليف

٥ - التلخيص

وقد سجد من رشد ربه في تلخيص وعرض منه وصرفه ذلك في صـ
شموع قبل أن يشرح في علوم في سماح طبيعي من علا عن نسخة بـ
والفصل في هذا النوع من كتب رسمه فحذر من التأويل الضرورية
في حصول كتاب لإسناد إلى هذه كتب التلخيص وحذف الآراء
والتأويل فيمكن أن يشكك في كونها من مؤلفه . ذلك غير ضرورية
في حصول التكملة لأن (يافض بالأصل) و ()
عليه يكاد أن يكون غير متشابه . وما هو غير مسدود فإن أحد به معرفة
ولا حصل عن شيء . وهذا فصل في جهة حل شكوك نوردته على الشيء
منصوبه من عدم خبره في معرفة شيء (يافض بالأصل) وفي معنى أن
عدد من ذلك ما كان مشهور في من خاصر كما فعل أرسطو لأن الحكمة
في زمانه كانت في علم . وكتابها في آراء لأفكار مشهور من بعض هذه الحكمة
وأما الآن . والحكمة قد كتب . وليس في زمانه أقوم على فهم الحكمة أو أن
منصودهم فيما تكلموا به أعضاء في ب موجودات . ومعرفة من من حيث
هي موجوده . فيعلم أن يكون نصير في هذه العلوم على جهة ما ينصير به
في التلخيص . وهذا النسب عليه يعني أن حذف أيضاً منها التأويل الخاصة

فتح مري اس رشد يصع نفسه دستوراً للتلخيص ، أو مهجاً يسير عليه .
وهو يقع في ثلاثة أمور .

الأول : الاقتصار على آراء أرسطو الضرورية في حصول الكتاب الإنساني .
والثاني : حذف الآراء التي تعد شكوكاً على أهونه .

والثالث : الاقتصار على المشهور من الآراء في مري اس رشد وحذف
تاريخ المذهب والآراء الحديثة .

وقد نقلنا في آيت أي ريبان في الشرح الأصغر والشرح الأوسط . ومقدر
هذا الأخير يذكر العبارات الأولى من نص أرسطو ويسو أن الأب يوبج
يخبره في هذا الرأي فهو يقول عن مري اس رشد في تلخيص كتاب المقولات
« إنه لا يعرض النص منفصلاً كما يحيل في المصدر بقدر صحته في الترميم اللاتينية
القدمية . بل يعرضه بطريقة متصلة في النص ، وهو المؤلف يحتفظ بحريته
في كتابة حيث لا تشبه بعض لدى نسخة . بل أنه قلما يثبت النص أو يخصصه
بعد التعبير مشهور ، قال « ١١ » . ومحدث الأب يوبج عن كتاب المقولات
« هو شرح أوسط أم أصغر . وكفى بأنه تلخيص » Paraphrase « فهو
بعده ذلك على حسب تسمية ريبان مري اس رشد مع أنه عتقنا أوضح مهجه
حدث عنه كأنه شرح أوسط . ويؤيد أنه يري عنه أن يكون كذلك . وهذا يؤيد
ما ذهب إليه من أن الشرح لأوسط ويصح في شيء واحد .

أم دستور الذي بهذه من رشد مكتوب مقولات فهو أقل نصية
من أن ذكره في كتبه لأخرى فهو يقول « يعرض في هذا مري اس رشد تلخيص
المعنى في تفسيرها كتب أرسطو في صياغة منطق وخصمه تحت صافقنا
وذلك على عادي في سائر كتبه .

وهذا يوفق لأمر لأول من دستور من رشد لدى رسته نفسه .
فإن صفت هذا دستور على كتاب مري اس رشد أنه حذف الكتب

الأول مع أنه يقع الثالث . لأنه يتعلق بعرض تاريخ المذاهب أو آراء القدماء من الفلاسفة في علم النفس مع الرد عليهم .

ولم يتبع ابن رشد للاقتضار على بعض آراء أرسطو وحذف بعضها الآخر . ولكنه عمد إلى شرح أرسطو المعروف باسم المفسرين مستعين بهم على فهم أرسطو مع ترجيح رأيه مفسر على آخر . إن كان بينهما خلاف وهو يشير إلى الإسكندر الإيمروديسي ونامسطيوس بوجه خاص . ويعدد أسماءهم كما ينصح من النظر في هذا النص . ولا يخفى أن رشد رجوعه إلى المفسرين فهو يصر في أمثاله هذا لكتاب بأن « تعرض في هذا القول أن ثبت من أقوال المفسرين في علم النفس ما يرى أنه أشد مطابقة لما في العلم الطبيعي . وأبين تعرض أرسطو »

وقال في صدر الصواعق الطبيعي : « عرض هذا الكتاب لترجمته في صواعق الطبيعي هو النظر في أساسات العامة الأولى - بوحدة الطبيعة من جهة ما هو موجود بالطبيعة وفي الواقع العامة هذه الأشياء وأنه يجب أن يوضع أولاً هذا النحو من النظر أن ماها أساساً أربعة تقدم في الموجودات الطبيعية على جهة ما يوضع موضوع الصناعة للصناعة ولذلك ما يقول أرسطو . وليس على صاحب العلم الطبيعي أن يصر أن الطبيعة موحدة . كما ليس ذلك على صاحب علم من العلوم . بل يصح . وذلك سواء أكانت هذه بنفسها أو لم تكن . وإن كان القاهر من كلام أرسطو وفي جهة المفسرين . أن وجوده بين نفسه » .

ولا يذهب ابن رشد في تحقيقه لأرسطو إلى حد الاعتماد على المفسرين فحسب . بل يعرض للتأخير من فلاسفة . وخاصة ابن سينا ليخلص آراءه . كما سوف يبين ذلك من فراءه كتاب النفس . وما ذكرناه من انتقاده لأمتاده في ذكره في الصواعق

ويبين من هذا أنه أن تضييق كتاب النفس لأن رشد بعيد عن كتاب النفس لأرسطو ، ما دام ابن رشد يهدف بعض الأجزاء ، ويأخذ عن المفسرين ويرجح بعضهم على بعضهم الآخر . ويوافق آراء فلاسفة المسلمين . ثم يعرض آخر الأمر رأيه الخاص .

٦ - في طريقة النشر

هناك طريقتان للنشر - الأولى الاعتماد على مخطوطة تمت في زمن وتوضع الفروق بينها وبين النسخ الأخرى في الهامش . والثانية إدماج الفسخ في نسخة واحدة يرى الناشر أنها أليق ما يدرج في النص ، مع إثبات الفروق في الهامش ولما كنا أمد مخطوطتين بينهما خلاف كبير . فقد آتينا الطريقة الأولى بمعنى إثبات نسخة مسريدي في المتن . لأنها هي التي رتصاها من رشد وصححها ومع ذلك فقد رفعنا من الهدمش إلى أمتن بعض أخطاء وعدوت وفقرت عن نسخة لقاهرة . إما لأنها أصح . وإما لأنها طويلة وأثبات إيرادها في متن ، مثل تنخيص رسالة أبي بكر من أصابع ويعتمد أن هذه الطريقة هي أليق ما يتلاءم مع هذا الكتاب بوجه خاص وفاء عطف في هامش تعليقات بسيرة توضح بعض أمور عحلة في النص . ولم نقل الهدمش بتعديلات طويلة موضوعية . مرحلت ذلك إلى تعليق عام في الموضوع . يوضح أن يكون محللا عمارة النص .

٧ - قيمة الكتاب

سؤال خطر يبادر عندما نصر في قيمة كتاب نفس لاس رشد ننحصر عن أرسطو . وهو ما قيمة هذا علم بالدسة في مرتبة في الوقت الحاضر " وهو خط علم النفس الحديث حصوات وسعة حتى ليصبح علم نفس لأرسطي وما أخذه ابن رشد عنه في قمة تخرين "

وأظن أن الجواب عن هذا السؤال يسر واضح حسم لأن العلم الحديث على الإطلاق يختلف في منهجه وموضوعه عن العلم حتى القرن الثامن عشر ولعلم الحديث بمعنى بالتواهر ولا بحث عن التواض . وبدأ بالمشاهدات ليقبى منها إلى القوانين العامة أما لعلم القديم فكان يظن جوهر الأشياء وحقيقتها لأولى . وهو منصب غير المال بعيد عن حدود العمل البشري

وقد قرر تقدمه حياً سنوك كائن حتى . وإنسان نوحه خاص .
 قوهم « بالنفس » . وإبنة الحركة والإحساس ويعرفه .
 أمه عمنون فقد عدوا عن « عشر » نفس « مصدرأ لخصرات الإنسان .
 لأن النفس شيء لا يقع حب الحس . ولا يمكن إدراكها « ساحج العينية
 المعروفة

ومع ذلك فقد حفظ حتى يوم هذا الإصلاح . فلا يزال يقول
 علم النفس وهذا « أن من آثار مناصي لم يستطع التخصص منه على أن
 معنى النفس عند فلاسفة الإغريق كان مختلفاً عما يفهمه منه سوء فهو
 عندهم يربط على « معنى به لأن « في حد ذاته « وعنى أو شعور . وكانوا
 يفسرون « النفس في لغتها شائعة حية أو من « حية (١) .

وبين بعض محدثين أن النفس في وضع علم النفس يرجع إلى « رصفو .
 كما وضع علم النفس . من حيث « كنهه في النفس وكنهه في الطبيعة
 يصحون كتاب « النفس في بحث الظواهر « منسبه . وعنى وجه خصوص
 في الظواهر بعينه (٢) .

والذي ذهب إليه « أو لاس ، يجمع بين حد كبير . لأن مداه عقل «
 في ربح بملأه دوراً « ولأراد البحث في العقل وكيف يعمل من «
 شاعبه لأذهن « يفكر حتى بيوم . إلا أن ذلك « عقل « في الفلسفة
 وتصبح جزءاً « من « ما نحن يعرف باسم « معرفة «

فإذا كانت قيمة الكتاب تاريخية فإن هذه القيمة ترتفع مع ارتفاع معرفة
 الإنسان في تاريخ « . ولا عرو فهو شارح « رصفو الذي سهر في الشرق
 والعرب على سوء .

ومن جهة أخرى يمثل هذا الكتاب « ما وصلت إليه آراء « مختلفة
 المتعلقة بعلم النفس . من أن « سطحها « رصفو . بين أن « تفهمها « شرح «

(١) Taylor: Aristotle, 1945, p. 108.

(٢) Wallace: Aristotle's Psychology, 1882, Introduction I ٤.

يتغير الجسم » (١) ، عالم الطبيعة عند أرسطو ، وى مذهبه ، هو الذى ينظر إلى الحيولى والصورة معاً ، لأن « أحوال النفس لا تنفصل عن الحيولى الطبيعية للحيوانات » (٢) أما « الأحوال التى لها وجود معصلى تمام الانفصال فإن الذى يدرسها هو صاحب الفلسفة الأولى » (٣)

هذا هو المدخل الذى مهد أرسطو به لدراسة النفس الإنسانية .

وهو يمهّد بعد ذلك بمقدمة طويلة يعرض فيها مذهب القدماء فى علم النفس منذ طاليس إلى أفلاطون . مع نقدها وبيان ثبوتها ، كل ذلك لينتهى إلى التعريف المشهور الذى يأخذه وهو أن النفس صورة لحسم وكان أرسطو فى ذلك على حق . لأن طبيعة الحسم كانت تقتضى عرض آراء القدماء ، واقفها أو معارضتها

ولكن من رشد يمهّد لدراسة النفس فمدخل آخر فهو يعرض أن مذهب أرسطو قد استتب له الأمر . ولا يحتاج إلى احتجاج معذور ما احتج إلى شرحه وبيان بقول فى افتتاح الرسالة « وقد ذلك فلفظه مما سن فى همد الحسم ما يجرى الأصل بموضع الحسم هو النفس مفقود . » قد نبين فى لأول من نساج أن جميع لأحسام الكائنة بمسألة مركبة من هيولى وصورة . . . ثم يخصى بعد ذلك فيحدث أن المسألة على ثلاث مراتب هيولى لأول . ثم الأحسام البسيطة أو الأمطقات له رهاو . وب . وكرص ، وأخيراً مدهم شحوسة أما الحيولى لأول فببب مصوره بدت ولا موحودة بالفعل أما الأمطقات لأربعة طب لاخرى عن مدهم وأن توبد لأحسام عها بصريى الاحتلاط امراج الذى يكون مانعج واخره حريرية وأنوع تركيبات ثلاثة الأول تركيب المسائل . وشان تركيب لأحسام بنشابه لأجزاء عن المسائل ، وثلاث تركيب الأعصاب لآية . وأن يكون بغيرب الأحسام لآلة هو

(١) ٤٠٣ ر ١٦ - ١٨

(٢) ٤٠٣ ح ١٧ - ١٨ .

(٣) ٤٠٣ ح ١٦ .

الشخص المتفلس بتوسط ليرر ونى . وأن المكون في الحيوان غير المتماثل
الأحرام السماوية .

والمقصود بالأحسام المتشابهة الأخرى للحاد . وبالأحسام الآلية النبات
والحيوان . وهناك فرق بين النبات والحاد هو أن الحاد جسم يتركب من مادة
وصورة ولكن جميع أجزائه متشابهة متجانسة ، أما النبات فإنه مع تركبه من مادة
وصورة ، إلا أن أجزائه غير متشابهة بل هي أعضاء أو آلات يؤدى كل منها
وظيفة معينة . والصورة لى قسم هذه الأعضاء تسمى بشراً . ويسمى الجسم
متشعباً . وليس شمس متشعباً لأنه يتفلس بل لأنه دويمس . والتفلس في النبات
تسمى لسانية أو معدية . ويتفرق الحيوان عن النبات بالجسم والزروع . ويفترق
الإنسان عن الحيوان بسط

فإن كان من رسم قد تعرض للهيوى لأوى وبى لأسطفاد
والى لأحسام جسمه حوادث كانت أم كائنات حية ، فلما فعل ذلك لينتهى
من ذلك إلى أن الإنسان بوجه خاص يتربع على عرش لأحسام ، ويعمها
ما يعمها من ، تركب من هيوى وصورة . مع التعرق بصفة خاص بين جسم
وجسم . ونوع ونوع ، بين جنس الحيوان وجسم نبات ، وبين نوع الإنسان
وأشكال الحيوان الأخرى .

وإذا كان أرسطو قد انتهى في مذهبه من قبل إلى أن الإنسان جسم طبيعي
مركب من مادة وصورة ، فإن من رشد لا يقف عند هذا الحد بل يحاول أن
يعمل من كل قوة من قوى النفس مادة وصورة . ويجهد أن يبحث ما هذه
القوة وما صورتها ؟ ولم يكن هذا السبح الذى سلكه عبثاً . بل هو مسيح
مقصود يهدف منه إلى تبين هذه مسألة الجوهرية في تزيح نفسه والتي شغلت
لأذهال رماً طويلاً ، واختلف فيها رأى المفكرين والشرح . يعنى هل توجد
قوة للنفس لا هيوى . أى صورة محضة . أولاً ؟ فإذا كانت صورة خالصة
هى فعل دائم ومكسب تفرق .

وماذا تعارق ؟ تفرق هذا لنجد . فلا تكون عندئذ موضوعاً لبحث العلم
الطبيعى . مادام علم الطبيعى لا يدرس إلا الأحسام المركبة من هيوى وصورة

نقد نف أرسطو كتابه بيثبت به أن الإنسان مركب من مادة وصورة ،
ولذلك كان يبحث فيه حراً من العلم الطبيعي . أما ابن رشد فنقد ألف كتابه
بشأن وجود العقل المفرد وكيف يتصل به . ولذلك كتب معانية العقل أهم
أشياء كتابه وأولى ما كتب أن يعنى به .

وفى ذلك يقول بعد مقدمة طويلة : فهذه هى حن الأمور التى إذا تحفظ
بها قدرنا على أن نصل إلى معرفة جوهر النفس وما يلحقها . وأن نفد
على ما هو أكثر متشوى من أمرها . وهو هل يمكن فيها أن تتأذى أم لا ؟ (١)
فما شرع فى تعريف النفس فجد فى نفس قولها ورأى أنها خمس
أولها فى التقديم بالزمان وهو ، تقدم الحيوان النفس الثانية ثم الحساسة ثم المتحركة
ثم بالطقه ثم العروية

وسابع من رشد : مخصوص فى أنه يجعل كل قوة من قوى النفس
كحيوان بالآخرى فتكون : وليس هذه القوى بوحدة ، لتبين من جهة
أولها هذه . بل ولك بعض قد يتأذى بعضاً بموضوع . وذلك أن الحاسة
قد توجد فى ذات دون حساسة . والحساسة من دون متحركة . وإن كان
ليس يمكن أن يوجد لأمرها بالعكس . ولغة فى ذلك أن ما كان
منها حركى بحركى حيوانى بعض ، لم يمكن فى ذلك البعض أن يتأذى شيواً . (٢)
فإن وعده قد ساءت لدى راجد من رشد به أنه . وهو أن « هم
من حركى بحركى حيوانى بعض ، يمكن أن يذهب ما ذكره عبد الكلام على
النفس حساسة وأن ثلاثة قوى ، وهى واحدة وهى « حيوانى ذاتى التوطين
أعنى « حساسة وموادة » (٣) . وبما ذكره عن بعض قائل به بذكر الحسوسات
وهى حركية ومبرودة وبرصوة وسوسة . وإن هذه كبريات متصدة
ومع ذلك بذكرها معاً فكيف بذكرها بحددها ؟ فسر ذلك حيوانى وصورة
فقال « وأما « فإن حيوانى متعدها فى (برهان النفس) على برصوة واليوسه
ما كان كحيوانى لثقوى بالغة . أعنى بخيرة وبرودة . وسوسة ها

(١) ص ٨ . من هذا الكتاب

(٢) ص ٩

٢ ص ١٩

كالصورة . كتاب من النوح أن تكون هذه القوى تتركها معاً ، (١) وتساؤل
عن قوة التحيل ، هل هي من القوى التي يوحد تارة قوة وتارة فعلاً ، وإن كان
الأمر كذلك فهي ذات هيوى ضرورية . فإما هذه الهيوى : فلما تكلم في القوة
الناطقة سأل نفس السؤال . وسد القوب في الخوب لأن قوة الناطقة
والعقل الهيولى والعقل الفعال وهل يفارق والاتصال . هي مفصولة كما ذكر من
هذا الكتاب .

وقد تعرضت مقالة عقل بوحد خاص إلى تفسير شرح . ومترجم
آروهم امتزاجاً شديداً . ثبت أصح من الضرورى كى نعلم رأى من رشد
أن يرجع إلى كل واحد منهما مقتضى مذهبه

٩ - من أرسطو إلى الإسكندر

كان أرسطو محور غيباء في مدرسة أثين . وحسنه في رؤيتها
ثاويراسطس ابن أخته بوصية منه . وه تعد الحياة في مدرسة سقراط ، ثم أتت
بالميل إلى مقلدوني . وم يرض عنها الأثينيون . فحدثت روتة مدرسة أثينا ،
وهجرها الطلاب إلى مذهب الإسكندرية وغيرها

وامتازت المدرسة حتى القرب ثلث مئتين . فحتمت في فروع
العلم الطبيعى . و"ترعة الإلخارية ضد الدين" (٢)

ثم نهضت مدرسة أثين في القرب ثلث وحدثت مسحة جديدة هي
شرح كتب أرسطو . وقد بدأ هذا الشرح أنستروبيقوس من نشر كتب المعلم
الأول حول سنة ٥٠ قبل الميلاد . فلهذا ما مشهور . فاستنه وسعوا إلى
تحديد المقصود من كلام المعلم فكان ذلك عنه شروح . وأقنه . وعرفه
مها شروح لاسكندر على كثير من كتب أرسطو . ثم أصبح تنقيب المعروف
أن يدرس أرسطو واسطه شرحه . حتى ليعوب على شرح في قراءه . وسوغات
أفلوطين نفسها وأصبح يساغوجى فرغوريوس انصورى وهو تلميذ أفلوطين

مدحاً لحقولات زسطو وشهر بعد ذلك من الشراح نامسطيوس في القرن الرابع ،
وسماتقيوس ويوحنا النحوي في القرن السادس .

وقد أخذ الشرح صفة خاصة مري تقليداً من جميع المشتعين فلسفة
أرسطو حتى ظهور من رشد . هذه الصفة كأنها أصبح انبى يسير عليه الشارح
بعض طريقة وضع مسائل . وترتيب الأفكار . ثم مناقشتها وورد على المسائل
وهي طريقة مذهب أرسطو . ولكن بالامداد عنده فيها

حد ملا مثالة العقل في كتاب نفس لأرسطو ^(١) فهي موحدة عديمة
مركب سبأ في خلاف مذاهب النشرح لها بعد.

وَقَدْ خَلَقَ عَلَى ۝ ۵ بَدَنَهُ سَخِرَ مِنْهُ هَذِهِ الْآيَةُ

١ في كل كائن متعدي أو صاعى حرمه دى وجزه صوري ، الأول
شبهه وبس بالحق حب ، دى أب يكون في النفس عقل مستعد أن يسمع
جميع معنويات . ومن هو معنويات

٢ . اعني ما ذكره على فضاء معتولا ب اسمي استخدام Habirus

۳. مبره من معمولات راجعه فی شرحها الی الفصل مبره نصدوه
من لایه من مبره فی جمعی اولیاً الفصل

$$y_{\text{min}} \approx 0.5 \quad \text{and} \quad x_{\text{min}} = 0$$

47815. 1891. 0

6. $\mu \in \mathcal{M}_0$ \Rightarrow $\mu \in \mathcal{M}_0$ \Rightarrow $\mu \in \mathcal{M}_0$

٧ حقه هر دوی

۱۹۱۹

٩ - مشعل و صمد . ولا يعتن بلوب زكوب .

هذه تُدعى في أفرادها حلوس (٢) لبرزخ بعيد واردة كغيرها في نفس
السطو ، مع أنها لا تدعى أي يكون عنها العقل المستند

(١) ترجمه كتاب النفس - ص ١١٢ ، ١١٣ .

ويقول حلزون بعد ذلك إما إذا أضفنا إلى هذا النص بعض الفقرات من كتاب ما بعد الطبعة (١٠٧٢ ب - ١٤ - ٢١ - ١٠٧٤ - ٢٨ - ٣٥) ومن كتاب الأخلاق البيقومانية (١١٧٧ ب - ٢٦ - ٣٤) نوصلنا إلى هذه النتيجة : وهي أن العقل الفعال لدى تحدث عنه أرسطو ليس إلا الله نفسه . ومع ذلك فقد وقف قراء اليونانية من لغز واللاتين من بخصوص أرسطو في حيرة بلقاء مثل هذا لوصف . كما لا تزال نقف اليوم ، على الرغم من الجهود العظيمة التي بذلت لتوضيح مسنده

وقد تساءل حلزون على طريقة شرح أرسطو الأسئلة الآتية

إذا كان العقل بالفعل من قبيل حيوان وكان حسداً فهل هو حقاً ، لدى وحش . أو أن المقصود بـ «بديه» مجرد تمثيل والتشبيه . وبالمعنى «بديهي» ؟ وإذا كان العقل مستمداً وقية . فما المقصود بهذا الاصطلاح مادم يقال من وجه آخر إنه يجوز فعل ؟

وإذا كان متزافاً وليس مفرحاً فأى شيء يدركه . وأي شيء لا يدركه . ، أم هو استأنى من عقولات ؟

وإذا كان أزلياً وخالدًا ، فهل حلوده وأرسته من جوهر كالأشياء أو كالله ؟

وإذا كان المقصود الله فداين في من عقل . وما هو معنى العقل حين يطبقه على الموجود الذي ليس فيه مبدأ الفعل ؟

وأول من حاول تفسير العقول وبيان طبيعتها . وكيف يعقل العقل ، هو ثاوهرسطس . ونحن نأخذنا ثامسطيوس أن ثاوهرسطس شرح مذهب أرسطو على هذا النحو : المعرفة الحقيقية هي كشف صور العقولات بـ «الحقيقة المحسوسات» بواسطة عقل معقل جرح ، في العمل بالفعل . ثم وجه إلى أرسطو لاعتراضات الثلاثة الآتية : ، نحن لانعرف هل العقل بالفعل مكتسب أو حرم ما . بل أكثر من ذلك نحن طيغة الانفعال لدى : لفقه العقل . ذلك أنه إذا كان أصل المعرفة العقلية في الإحساس فيجب أن يعقل العقل بالحس . ولكن كيف يمكن

سمع الإسكندر مذهب أرسطوقليس مدعياً صحيحاً. ثم حكاه عنه قور
يقول أرسطوقليس إن مسألة العقل لا تفهم إلا بحواس. وبوجه عدم
بأي تولد. هي كل متولد بخد معقلاً وفاعلاً وحداً ثانياً هو المتولد عنهم. وهذا
ما يحصل بالعبارة إلى لكائن حتى تولد من حد أوليه. وما يحصل أيضاً
في تولد الإحساس عليه عنصر منقول هو الحواس. وعنصر فاعل هو الخسوس
وبت تولد عنهم هو الإحساس به. أي من اتصال الحواس بالخسوس.
حب إلى من وجهة نظر أرسطو أن يحدث من شيء ذات عند العقل فالعقل
أشبه بالحواس بل هو العقل. ويشعر به من الحواس. وقد يعقولات
بالعقل يقابل الإحساس الحاصل من اتصال الحواس بالخسوس

وقد لاحظ أرسطوقليس وهو على حق أن مذهب أرسطو يقتضي
إن أن عقول الله لا لا الحواس معقولات بالموه من جهة. ومن جهة
أخرى لا يمكن أن تتصور هذه المعقولات بالقوة معقولات بالعقل إلا بواسطة
العقل الموجود. مثل شعاع مطوية بالضرورة بحرية الصور الشخصية من
عدهم. كما نرى في صورة عقبة محضه ذات بصبغ وجود عقل شعاع
وهو عقل حاص. ما ورنه لتفسير كيف يخرج لعقل الحواس من القوة
إلى العقل

يؤس فيما عدم قور من أرسطوقليس وبمذهب الإسكندر. وتبدأ بصعوبات
في الظهور عند محاولة تفسير بعض الاستدلال وصيته بالعقل شعاع. فالحقل
مفعل بطبعه وليس من السهل في حل هذا المذهب. بل يفتي عن الإنسان
وعمل عقله. اللهم إلا بد قل إن عمله هو الاستعانة بمساعدة من عقل العقل
فأي شيء يقابل العقل مستعد؟ وكيف يتصور تولده؟

ذهب الإسكندر إلى أن أرسطوقليس كان بعد نفسه من عقل العقل
والعقل الإنساني خيراً من التعاون. فإذا نظرنا إلى العقل الله في ذاته فهو عقل
به هذه الصفة بالبطيعة. لكن من حيث إنه يتعاون مع العقل الحواس فهو
عقل خارج مدرك حاله من جهة. وهو علة استعداده معقولات من جهة

أخرى . على أن صلة العقل بالروح تدل على العقل لفعال أمر غير المتصور .
ولقد شبهها أرسطوقليس كى نربها من المهم بالصورة الذى يبر الأشياء .
فالصورة هو الذى حدث النور بالتمتع فإذا حصل النور انصهر النور نفسه
كما ينصهر الأشياء الى بعضها مصفرة . كالألوان مثلا كذلك العقل الفعول
علة العقل الموجود فيها . وفي الوقت نفسه يعقل ذاته ولم يصح عقلا من أجل
ذلك . فهو بطبيعته عقل . بل لأنه يعمل في شيء مستعد للاستقبال ، فيمكن
أن ننظر إلى المعقولات بواسطة العقل ، فعلى في العقول الهولانية كأثر آثار له .
وبوجه هذا المذهب صعبه يرجع إلى أنه يجب من جهة أن ينظر
إلى العقل الفعول على أنه فعال ، لصيغة . وأن فعله يجب أن يكون فعلا لا أنه لا
ومن جهة أخرى يتصل هذا العمل الفعول بالحد والحد من الموجودات في المكان
فما يدفعه إلى الحركة ويعنه حاصلا شيء من الاعمال ، مع أنه بطبيعته لا جسماني
ومجرد عن كل حركة مكانية

والكى حل أرسطوقليس هذه المشكلة حلا إلى نفسه روى . فهو يتمثل
وجود العقل في ابيولى كالجوهر في جوهر آخر ينتشر في جميع أجزائه حتى
إذا تعد إليه يمكنه أصبح العقل قادراً على فعل سائر أعماله دون حاجة إلى الحركة ،
وهو نفس ذاته مادام حاصراً على النور . وكما يولد في الجسم نتيجة امتزاج
لعناصر شيء يصلح أن يكون آلة للعقل الفعول . سمي هذا لامترح العقل
الهيولاني .

فالعقل الهولاني في هذا المذهب جسم حقيقى ، وهذا يخالف المذهب
الإسكسرى .

وستطبع أن بعد هذا العقل الذى بالقوة شبيهاً بالقوة المتولدة من امتزاج
بعض العناصر الجسمانية المستعنة لقول العقل بالفعل

أما عمل المعرفة الذى يرجع إلى العقل الفعول فهو فعل حالى ، يستخدم
هذه الآلة الجسمانية ويعمل بها في ابيولى أما عقده فإنه مركب من هذه القوة
التي تصلح أن تكون آلة للعمل الإلهي . والتي يسميها أرسطوقليس عقلا بالقوة

ومن هذا انوجه ليس جسم الإنسان ، لا مريخاً صغيراً يحصر فيه العقل الفعول ، ولكنه لا يرتبط به من حيث الفعل أو الخلود ، فإذا فعل العقل ليعمل بطريق عقلا المادى قيل إنه عقلا وإما يعقل ، أما حين لا يعمل بواسطة العقل المادى - من يقف بذلك هذا الفعل الإلهى عن العمل - ولكنه يعقل بواسطة أو غير واست - كما صنع المادى قد يصعب - لا لا أو غيرهما ، أما أن لا تنسب بالموت ولا يحصر ذلك صريح ، لأن العقل الإلهى يستمر في التفكير بدون

١٠ - نظرية الإسكندر في العقل

ويذكر فلاسفة العصر نوسيد ، إسلاميين ومسيحيين ، قد جهلوا رستوفيس ، فقد عرفوا تلميذه الإسكندر لإفروديسي (١) . لدى عاش في أواخر القرن الثاني للميلاد ، وهو شرح بيوتن لأرسطو . من عبوه أعظم شرح كذا سمي من رشد من بعده (٢) . وكان الإسكندر نقطة محورية في كلام العرب وفلاسفة العصر نوسيد عن عقل فقد شرح آراء وغيرت . ولكنه هو الذى وضع المقادير التى قدمت عليه جميع المدارس الخاصة بالعقل (٣) . وكان الإسكندر فلسوف وقت شرح من كتب أرسطو وليس بكثير . وكانت شروحه برع وفها في الأثر الرومى وفي منه إسلامية . هذا عند من يعنى بها شال (١) .

وقد عرخص رأيه في العقل في رسالته معروفة في اللاتينية باسم De Intellecta et Intellecto وفيها يقسم العقل ثلاثة أقسام

(١) العقل الحيواني
nouveau
Intellectus materialis

- (١) أخر 1926 Théry Alexandre d'Aphrodisie Belgique ، حمور -
المراجع السابق - Tome IV, Paris - Duhem Le Systeme du Monde -
1916, p 376-383 ، يرييه - المرجع السابق - جسد كرم - تاريخ الفلسفة
الرومانية ١٩٤٦ - ص ٢٢ - ٢٠٢ .
(٢) تيرى ص ٩ .
(٣) حلسون - ص ٧ -
(٤) القمطى - طبعة القاهرة ص ٤٦ .

Intellectus qui habet habitum

Intellectus qui habet habitum

Intellectus agens

Intellectus agens

(٢) العقل الملك

(٣) لعقل الفاعل

ونحن قل أن مكالم عن كل عقل من هذه العقول، أن يسجل ملاحظتين .
الأولى : أن أرسطو لم يعرف هذه الأسماء التي نستخدمها في العقول . فقاموس
الإسكندر يختلف عن قاموس أرسطو ، أو قل إن الإسكندر يحدد عند شرحه
أرسطو ما تركه غامضاً ثم أصبح هذه الأسماء متبدلاً بعد الإسكندر .

ولملاحظة هذه كما يذكر حسوب (١) هي أن مقالة لعقل الإسكندر
حدثت لعلامة العصر الوسيط في صورة مشوقة . أولاً من جهة حصص آرائه
بآراء أرسطو فيس . وثانياً لما حدث في تراجم اللاتينية من أخذ تعبير
الغنى وخاصة من حيث ترجمه لأسماء التي كانت جيدة أو على الأقل أفضل
من الترجمة الموجودة من أديب . وفي جانب ذلك فإن الترجمة اللاتينية سببه
توسيع ترجمه العربية فيها وفي اليونانية ، حملت الإسكندر عبارات وأفكاراً
ليست به . ولكن سببه لغوي

وملاحظة حسوب فيما يختص بترجمه العربية ثم ترجمه اللاتينية عن العربية
حديثه بالطبع فهو على حق في ذلك لأنه يورث بين النص اليوناني وترجمه
اللاتينية . أما أن نقول العرب لم يحسنوا الترجمة فأمر يحتاج في إثباته إلى مقارنة
بين التراجم العربية والأصول اليونانية . وأمر يحتاج أيضاً كدقيقة هذه
الحلقة من الترجمات اللاتينية عن العربية . كما سوف نرى عند الكلام على مكندى
وما أشرف إليه في هامش النص الذي نشره لرسالة لعقل مكندى . ولذلك ينبغي
أن يرجع إلى التراجم اللاتينية بحذر شديد . وهذا اعتراف أحد المحدثين من
المشنعين بعلامة العصر الوسيط يشهد بمصادره

ونشتر في الكلام على العمل الحيواني

(١) جلسوى - المرجع السابق - ص ١٩ .

لصحة لأولى العقل الحيواني أنه قوة أو استعداد . والثانية أنه فاسد
بفساد الجسم .

غير أن الإسكندر لا يحدث بوصوح عن أرية العقل إلا حين يتعرض
للكلام عن العقل العقل غير أن جميع مقدمات نقضي إلى القول بفساد العقل
الحيواني . فهو موجود في كل إنسان لأن همه أحمه التي يأنس بتأثير العقل
بل هو موجود في الإنسان لأن هذا هو ملكه الطبيعي وهو العقل الوحيد
الخاص بالإنسان . وعندما نتحدث عن العقل في فلسفة الإسكندر فإنما
نعني العقل الحيواني أما العقل العقل فليس خاصاً بالإنسان فهو يوزن في الإنسان
ولكنه يوجد خارج الإنسان أما العقل الحيواني وحده فهو من قوى النفس
الإنسانية . ومعنى ذلك أن مدته متوقفة على مدة وجود الشخص وما كان
النفس الإنسانية صورة الجسم . وكان المركب من مدته وبصوره عند أرسطو
لا ينفصل . فلا مادة غير صورة . ولا توجد لصوره إلا في مادة ملائمة ومستعدة
بصورها . فإن عرفت النفس في هذا المركب الإنساني بأن صورة الجسم .
يحدد رمها برمان الجسم ويؤيد الإسكندر هذا بذهب ميباً أن جميع وظائف
النفس متعلقة بتعبيرت عضوية ويستخرج من ذلك أنه لا توجد قطعة للنفس
بدون حركة للجسم . فليس شيء لا ينفصل عن الجسم

ومضى من فلسفة الإسكندر إلى هذه العقل الحيواني وهو وظيفة من وظائف
النفس وإذا كانت النفس صورة الجسم فهي فاسدة بفساده

٢ - أما العقل بالملكة فهو حقاً من ابتكار الإسكندر . لأن أرسطو
لم يعرف هذا الاصطلاح المحدود الدقيق وصفه بصفتين أنه يعمل . وأنه قوة
أما أنه يعمل فذلك لأن العقل الحيواني قوة . فيجب أن يصح شيئاً آخر
وأن يستعبد كمالاً يتبع له في بعض الحالات أن يفعل ويعقل ويذهب يرى
على أن العقل بالملكة حالة خاصة من العقل الحيواني قبل أن يفعل العقل
الفعال (١)

ويقول جالسون ويستطيع أن يشبه العقل الهولاني باستعداد الدين
تعملون مهنة ليكونوا صناعاً أما العقل بالملكة فهو شبيه من يعرف المهنة ويمكنه
مروايتها في أي وقت يشاء وأخيراً لا يجعل الإسكندر مهنة فيما يبدو - شينين
تحتهم - فالعقل بالملكة هو الهولاني نفسه حين يقتنى الفعل والعلم (١).

٣ بحثنا الإسكندر طويلاً عن العقل الفعّال وأول وظائفه أنه هو لدى
يقضى المعلومات إذا تمتد كيف تحصل المعرفة وحدها أنه يجب أن يكون
هناك عقل يعمل بصورة . وأن تكون الصورة ملائمة هذا العقل . وإذا رأى أحد
الخدباء تحصل أي معرفة - إذ يكون بصورة يظل العقل بالقوة وعزراً . وبدون
العقل تظل الصورة معقولة ولكنها لا تعرف ومعنى ذلك أنه يجب طبيعة العقل
وحده . ولا طبيعة الصورة لقاسة للعلم وحده . معقولاً بمعنى المنطق
وكي يصبح العقل عقلاً بالفعل . يجب أن تصبح الصورة لأجل إدراكها
معقولة بالفعل . يجب إذن أن نتمثل الأشياء على نحو لا يكون فيه إلا حقيقة
معقولة يتحد فيها العاقل والمعقول

فالعقل الهولاني وحده لأنه قوة محصورة بحر على الاستعداد إلى الفعل
والعقل يمكنه من أن يتغير ليبدأ بحركته من القوة وبصورة المعقولة مدحاة
في المادة لأنفسهم هذا لا يتفق من القوة إلى الفعل . لأنه ليس معقوله
إلا بالقوة فلم يبق إلا القول بوجود عقل ثالث هو الذي يحدث الاتصال بين
العقل والمعقول . وهو العقل الفعّال بحسب ترجمة العرب في الفلسفة الإسلامية
وهذا الاصطلاح . يعرفه الكندي وهو من أوائل المترجمين . ويبدو أنه من
وصف الفارابي

ويشبه الإسكندر عمل العقل الفعّال بالصورة والبصر وهو تشبيه جديد
عند أرسطو ذلك أما مير من جهة العقل الذي يشبه الهولاني لأنه يصبح جميع
المعقولات . ومن جهة أخرى العقل الذي يشبه العلة المدعلة لأنه يحدثها جميعاً
كأنه حال شبيه بالصورة . لأنه . بوجه ما . الصورة أيضاً تحبل لألوان بالقوة

في ألوه بالفعول (١) فلما شرح الإسكندر أرسطو حدد هذا العقل وأطلق عليه اسم الفعل . وسماه بصوت فالأحرف صوتية لا ترى . لتعمل في الصامت . ولا تستطيع عين أن تراها . لا إذا تراءى صوت من خارج . وكذا أن الصوت جعل لألوه مصيره بالفعول مع أنها لا تصدر إلا بالقوة . كذلك العمل الفعل جعل معقولات الصور . مع أنها ليست معقولة إلا بالقوة . معقولات بالفعول

ولا يجب من الفعل جعل عند حد . بل لصوت على معقولات فيسبقها من أقوه إلى الفعل . من هو متى خرج معقولات من هيولها ويخرج معقولة ولكن يعنى على سحر مدح . يكون هو نفسه معقولا (٢)

وكيف يكون فعلا . بل يمكن معقولا

ثم عن الصمت من هذا العقل ومن نفس . فليس معنى الإسكندر . بالقوة في ذلك لأنه من جزء من أنفس . ولا غيره من قواها . ولكنه فعلا خارج . جمع على معقولات وعلى صور تعدي (٣)

٤ ونحن حد عند الإسكندر فعلا . بل معنى الاستعداد . وهو في ترجمة الالفة Adeptus وديوسه dios

وقد خرج عدد من مؤرخي الفلسفة في هذا العقل . وهل كان لإسكندر عمل ربح ولم يقبل ذلك أنهم يسمون أنه غير المعقول ثلاثة أقسام كما ذكره أريون والعقل شبكة والفعل من أن جاء هذا العقل ربح . وعلى هذا الاصطلاح يبنى معنى الاصطلاح لللاتيني والعربى في الاستعداد . يقوى حدود . معنى الاصطلاح اليوناني خارج . أو من خارج . وهذا معنى لا بد على الاستعداد . لأن غاية للعقل ساق صفة المتأخر أو خارج التي يساهم وأن ترجمة استعداد في مقابل لاصطلاح اليوناني أحدث نوعاً

(١) كتاب النفس لأرسطو ٤٢٠ و ١٤ - ١٧ .

(٢) سري من ٣١ .

(٣) جليسون من ١٤ .

من الأساس ووجت وجود عقل رابع متوسط بين الفعل والشيء
لتحقق الصلة بينهما (١)

وقد عرّض بلكر في هذه المشكلة فقال إن الفعل مستند عند بعض
واللايبين مأخوذ من عقل الفعل عند الإسكندر ويعترض عليه جاسون (٢)
أن هذا التعبير يؤدي إلى صعوبة شيء الأول - اصطلاح مستند
adeprus نحوه - مستمر في اثره لا لاينة ولا عدمه بل العقل المستند
بقابل *équalité* .

ونجد في قصة طوباة هذه - التي جاسون في العقل المستند
تأثيره أثر جاسون عرّض على عقل الإسكندر الذي فهم العقل تقيماً ثلاثياً
فلما نقل إلى العربية ومنها إلى اللاتينية رُدَّ وجَّع عقل بعض واضع عقلاً
مستفاداً ومعللاً .

ولرأي عندنا ، وسوف نعرض ، فيما بعد ، أن أساس هذا التفسير الرابع
هو بكتسي . ولكن مبرهن في لائيه محدود في هذه
هذه هي أثر التفكير لأسمه - مداه عقل الإسكندر . وهي -
عقل فضولان متعدد تخصص . وتبيحه بتصور المعنوي . وهذا يتسلسل الناس
وأن لعقل ملكة موسومة بين فضولان وعقل وأن العقل بعد . لأنه خارج
عنه فيه صواب كونهية .

ويذهب نرين في الإسكندر . ولو أنه - بصرح بأن لعقل شعاع واحد
وأه هو والله شيء واحد . لأنه مداه هذا وضع عقل بعد خارج أنفس أي
خارج لتعريف اصولية متعددة . وتفسير المعنوي هو أن بعد واحد وهو الله
ولا يبدى جوهر (٣) مثل هذا الاحتياط بل يقر أن عمل الفعل إلهي
وأنه صورة حاضرة . متروكة له . وهو لا نقل "متد حادث ورئي"
ويضيف بعد ذلك إن الإسكندر لإله وديسي خاصة لعقل لفعال
الأزلي والواحد والإلهي أثرت في تعاليم قنوصين إلى حد كبير

(١) مجلس ص ١٤ ١٥ .

(٢) مجلس ص ٢ ٢١ .

١١ — أفلاطون

وقد عرف ديسمور أفلاطون (٢٠٥ . ٢٧٠ بعد الميلاد) ، وعرفهم
تلميذه هرميوس الهوري أعظم فهو صاحب يساعوحي أى المدخل
إلى مقولات أرسطو . كما ذكر عن أئسته للتاسوعات . وقد نقل أغلب
إلى العربية باسم كتاب لأولوجي أو ربوبية لأرسطو . وهو في الحقيقة
لأفلاطون والعرض من كتاب الربوبية الإمانية عنها ، وأنها العلة الأولى
والثبوتية المبررة نسج ما على العقل ، ومنها بتوسط العقل على النفس الكلية
الكيفية . ومن ثم عمل بتوسط النفس على الطبيعة ، ومن النفس بتوسط الطبيعة
على لأشياء (١)

ولا يريد دراسة هذا الكتاب إلا بعد دراسة ما يتصل بموضوع النفس والعقل .
وتأثر الإسكندر فيه على مبدئ الإله .

يذهب أفلاطون إلى ثنائية لإلهات مركب من نفس وبدن . وإلى أن
النفس المتحررة الدخلة في تركيب لإلهات مستمدة من النفس الكلية الواحدة .
فكيف تتعدد النفوس بتعدد الأجزاء مع بقائها واحدة ؟

يقول أفلاطون : فالنفس إلى تتحرر تعرض لأبدن . أى بتجربته جسم
البدن هي فيه . فإما هي تعيب فلا تقل التجربة أثنى . فإذا قلنا إن النفس نفس
متحررة فلا نقول ذلك بقوله مصاف عرضي . لأنها إما تكون متحررة إذا هي
صارت في الأجزاء (٢)

وقد يعترض على أفلاطون بأنه إذا كانت هناك نفس واحدة لجميع الناس
فكيف يشأ أن يحس إنسان ما لا يحس الآخر ، وأن يفعل الواحد ولا يفعل
آخر . وأن يكون أحدهم صالحاً والآخر فاسقاً . وجيب أفلاطون على ذلك
بقوله لا يرتب على أن نفسى هي بدنته أن المركب من البدن والنفس الذى

(١) كتاب أنولوجيا أرسطو - مصحح ومفاده فردريج ديسمور .
الطبعة الأولى برلين ١٨٨٢ - ص ٣ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٥ .

هو "ب" . هو المركب من النفس والنفس الذي هو "أ" . وإنما واحد شيء واحد
في شيئين مختلفين . حسب حكمة

ويرى دوهم (١) أن أفوصين تأثر بظروية الإسكندر في العقل الفعال .
وأن نفس المفارقة للنفس الواحدة الكلية هي العقل الفعال . ولكنه من جهة أخرى
متأثر أفلاطون . لأن الصفة بين هذه النفس الواحدة وبين لأففس متعددة .
تتمثل الصفة بين نوع الإنسان . أو المثال في لغة أفلاطون . وبين الإنسان

عنه رأى أفوصين أن النفس حتى إذا فرضها حسبها فيمكن أن تصور
نفسها بنفسها الأفراد مع حواسها بوحدةها وله في ذلك تشبيه معروف
بماء . فلو قسمنا مقداراً من الماء إلى عدة مقادير كان كل مقدار جوهراً
(باليونانية أوسبا) وتختلف هذه الجواهر لأن كلاً منها يشغل حيزاً مختلفاً .
ولكنها مع ذلك كلها من طبيعة واحدة . لأنها جميعاً ماء . وتحمل جميعها صورة
الماء . أو نوع ماء eidos هذه هي صورة النفس الإنسانية التي تظل
واحدة مع تعدد الأفراد

وقد تأثر تالمسطيوس بهذا الرأي وأحده . فحفظ هذه المشكلة لأن
ابن رشد سوف يعرض لها فيما بعد

١٢ - تالمسطيوس

من شرح أرسطو عاص في القرن الرابع (٣١٧ - ٣٨٨) . وبه مذهب
يختلف مذهب الإسكندر فقد ذهب الإسكندر إلى أن العقل الفعال إلهي .
أو هكذا يبرح امره من صفته بهذا الرأي . فهل صير حقيقة فكر أرسطو
لا يعتقد تالمسطيوس ذلك فهو يرى "أن العقل لفعل ما أو هو نفساً" (٢)
وإذا كان تالمسطيوس يمتدح أرسطو لأنه لم يرفع العقل الفعال إلى مرتبة
لآخرة . فليس ذلك لأنه يأنى أن يعده أولياً . معارفاً للمادة . وحاداً في جميع

(١) المرجع السابق - ص ٢٨٠ .

(٢) دوهم ص ٢٨٢ - ٢٩٨ - والنصوص الموصولة بين شوليين
عن الترجمة الفرنسية المذكورة في هذا المرجع .

انسان . على العكس يبدو في مذهبه انه إذ لم يصف العقل الفعال بهذه الصفات
فليس يعمل انسان حقيقياً بل كالكبد . إلا أن لأرسطو ومذاهبه ليست كافة
في مسألة العقل الفعال أيضاً

يعيب ثيمستوس على الإسكندر تكماده عن تعاليم أرسطو . وعند
الإسكندر أن العقل الفعال وحده هو الذي له العمل الحيواني . وسماه
أيضاً العضوى . لأنه كالآلة Organon للعقل الأدنى فإنه تمتد بحدود
الجسم . ويعرض ثيمستوس على هذا التصريح في أعمال العقل الحيواني بسبب
إدخاله في العقل في صير تكوين الجسم الإنساني . وهذه هي المسألة

وذهب ثيمستوس إلى أن أرسطو جعل العقل الحيواني وجوداً رئيساً ومبدأً
للمادة . مع أنه معروف عن العقل الفعال ومن سبب في تمييزه عن العقل
مترقبين في ذاته . لأنه لا شيء من شأن العقل الفعال أكثر معرفته بالمادة . وأساس
السعادة على لامرأح . وأعظم نعمه . فأما العقل الحيواني فله نوعاً
بالزمان . ولكن العقل الفعال هو الأول بالصحة والبرية . وليس أولية العقل
الحيواني بالزمان على الإطلاق . بل هي أولية من جهة لا فرد فقط . لأنه
يظهر عندى أو عندك أولاً

وليس العقل الحيواني فاسداً ، بل عقل آخر منه شرث
وهو الذي يترك الإنسان من شأنه . وهو محل الغضب والشهوة
ومرأته . لعمل مشترك فإن العقل لا يعنى بالمادة بمرح الجسم .

وليس يعمل الحيواني عند الإسكندر مادياً . فهو على هذه المسألة أنه
ببقوه فقط جميع العقول . كما أن الحيوى الأولى قوة لجميع الصور
أي ثيمستوس يذهب إلى أن العقل بالقوة بالنسبة إلى العقل بالفعل كالمادة
في صورته تماماً . وأن العمل بالملكه شبه بالجوهر مركب من مادة وصوره
وإذا كانت قوى النفس حسب كمالها فكل من قوى . لإحصاء إلى ما يجب
فالحس هو من الحس . والخيال هو من الحس . والبرية والقوة هيولى
العقل بالفعل . والعقل بالفعل وحده صورة محضة . وهو صورة الصبر . وكل
قوة أخرى مركبة من هيولى وصوره .

هذا المذهب الذي يربب القوى النفسية في هوى وصورة هو الذي
أُخذ به ابن رشد ، كما سبنا إلى ذلك عند الكلام على النفس والعالم الطبيعي .

ولبيان الفصح بين العقل الحيواني والتمتع يرجع نامسطيوس إلى أهوطيوس
في نظرية اتصال سوع بالأفراد . وهو مذهب مستمد من أفلاطون فالوع
موجود . وهو أعلى من الأفراد التي تكون وتفسد وتولد وتموت . ثم النوع الثاني
الذي . فقد مات سقراط . ثم الإنسان بعد ذلك فإنه غير هادئ . ويسميه
أفلاطون المائل esdos

ورد كان أرسطو يفرق بين النوع والمجرد . فلهذا لا يجمع بينهما في الواقع
فالإلحاد المفرد وجود في الواقع هو والإلحاد في ذات شيء واحد وهو يصدق
عليهم لفظة واحدة هي أوسيب . في ترجمتها حيدسيوس باسم الجوهر . ولكنه
يعني بالجوهر أوسيب . أي حيدس . وبما الصورة . وبما مركب من حيدس
والصورة ()

أما الموضع فله حنطه بـ *eidōs* -لأنه عن نوع شبيهة، والصفة
للدلالة على الأعداد

وعمدة التصويبات أن كل شيء له صورة، وبمثابة الجوهر من حيث
الصورة، فبذلك أن الصورة وحدها لا تكون حقيقة Essence وقد
تعد الجوهر له أهية تكون لإبنة (سورة ٥١، ٥٢، ٥٣) وقد امرت
عبد الإبنة - لا تعرف من ماله وإبنة - أن له نوع، وإبنة لا تعرف (

ويقرب ، مستصوب من في - يشد ، كل شيء مركب من قوة وفعل ، حقيق
فيه الخواص من مادية ، وحب أن تكون عسى مبررة عن مادية ، لأن
هو العقل مركب من حد عقل ، عود ، العقل ، وما هي مكونة من
العقل ، العقل ، أم عن مادية ، في هي في نفس وقت مادية مشتركة
لجميع ، من - مادية ، في الإنسانية - فلا تكون من صورة في صورة
النفس لإرادة - من عقل ، العقل ، وذلك لأنهم مع إنسان إلى عقل
التي هي إلى ، بل هو مادي ، في الإنسانية ، العقل ، هو عن جميعاً

(١) انظر كتاب النفس لأرسطو ٤١٢ و - ٦ الى ٨ .

والحل الذي يذهب إليه «مسطيوس» في تعدد لعقول الشخصية هو في تشبيه العقل الفعال بالصورة . ويعقل المولاتاهايون بالصورة وهي واحدة وغير منقسمة عليها تتحد مادة . وهي وحدة وبكمها قابلة للقسمة بالقوة . خرج عنها جوهر بنفس العقل إلى أفراد . ولأمر كذلك في اتصال العقل بنفسه . العقل هو لاني

١٣ - الكندي

أول ما يلاحظه على رسالة الكندي في العقل اقوال ثلاثة عمومية على حين أن الإسكندر يسم العقل نفساً ثلاثياً من بين حاء هذا الخلاف «يقول تيرى» (١) العقل ثلاثي بكمه نفساً كثر منه حقيقي . ثم أهداف بعد تحليل الرسالة والخلاصة أن تأثير الإسكندر في الكندي ليس صريحاً واضحاً . وهو أنه يبدو «مرجحاً» فكراً الفكر في كونه مقالة في العقل . وإضافة تصديق أنواع المعلوم وتغييرها . وفكره العقل وهو متعدد محض . ثم سم العقل بالملكة وعنده ، كل هذه دلائل تجعل الموضح يتعرض هذا لتأثير غير أن الكندي لا يحدث عن العقل هو لاني . كما أنه لا يربط بين النفس والوظائف المعنوية .

وعن يرى غير هذا الرأي يرى أن الكندي متأثر بالإسكندر كالتأثير ولكني بوضوح ذلك بحسب أن بعد العقل الرابع (٢) وهو متعدد من حيث . لكنه متصل بالعقل ثالث الذي «يعمل» كالأعضاء والتركيب بينهما . ثم ثالث نسبة للنفس متى شئت استعماله . وأنه الرابع هو الصاهر في نفس وفقد بين في التمهيد الذي قدس به نفس أن ترجمه اللاتينية هي ي صلت تقوم في العصر الوسيط . واصلت المحدثين مثل جلوس الذي يقول : لاية من العقل البرهاني شيئاً في مذهب الإسكندر .

(١) سوري ص ٢٥ - ٢٦ .

٢ راجع رساله العقل بكندي اسوره في آخر هذا الكتاب مع مقدمه لها والعقل عندها .

ويرجح الدكتور مذكور (١) أنه يكون الكندي قد أخذ فكرة العقل الأول عن كتب الفلاسفة ، ونقول ليس هذا الاحتمال بعيداً . فقد رأينا أن أفلاطون تأثر بالإسكندر ، ويضيف الدكتور مذكور أن عقل الفاعل الإلهي عند الإسكندر لا يتفق مع المبدأ العام للفلسفة الإسلامية التي نحن في إحداهن متوسصات بين الله والعالم

وعرض من حيث هو أن الكندي تأثر في أساسه بدي سطور حوله لرسالة مذهب الإسكندر ، مع سوابق من بعض الآراء وهي موضوعات وثامصيص

١٤ — الفارابي

هو محمد بن عثمان (المتوفى ٣٣٩ هـ ٩٥٠ م) صاحب مائة ومائة كتاب في الفلسفة الإسلامية ، درس في بعض أساطيرها أن من العقل بقاء عن أحواله كونه (١) ، ثم يدعى بكون الخلق في الإسكندرية عقل (٢) العقل الذي يردده لمالكون عن أساطير عقولهم . هذا مما يرجح بعض أو بعضه العقل (٣) العقل الذي يذكره خصوصاً في كتاب الرد (٤) العقل الذي يذكره في رسالة من كتاب الأخلاق (٥) العقل الذي يذكره في كتاب النفس (٦) العقل الذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة (٧)

والذي ربما أن عقل الذي يذكره في كتاب النفس ، فإنه يجعله على زعمه أحواله عقل الخلق وعقل النفس وعقل السموات والعقل المتعبد . هذا هو القسم الذي يدعى العقل الذي يذكره في كتاب الرد . وهو مما يرجح أنه مع غير الفلاسفة . العقل المتعبد الذي يذكره الفارابي في آخر الترتيب . يجمعه الكندي في العقل . ولم يعرف الكندي اصطلاح الفاعل ، وإنما سمى العقل الأول وجعله خارجاً عنا . وجعل العقول الثلاثة الأخرى نفس وفي نفس

أما لغيره فإنه جعل العقول كلها من جنس واحد . والتمثيل فيها
في درجة المادية ، فإذا رتب من مادة رتبة رتبة فلما يربط في الطبيعة التي
هي صور حساسة في مود هيولانية حتى يد شي في لعمى المستند انتهى
إلى معنى ما شبهه ، التحوم والحد الذي إليه تنهى الأشياء التي تدب إلى هيولى
والمادة ويد رتب مع رتبة رتب في رتبة رتبة أمواج حدث مغارة . وأول رتبة
رتبة العقل المعب (ص ٢٣ - ٢٤ من المراجع سابق)

تم عقول . ومعنى هذا هو صورة مادية لم يكن في مادة
ولا تكون أصلاً وهو نوع مادي عقل ، عقل قريب منه من العقل مستند
(ص ٢٤ - ٢٥)

وحيث حدثت الفروق حريص على أن يذكر أن العقل النعال هو من
نوع العقل مستند (ص ٢٧) مع أن الكندي الذي يتابع الإسكندر حاصم
في تميز العقل لأول وصائر هيولى الثلاثة

وأول أن الفارابي أثبت في هذا المذهب في تفسير ثامسطيوس مع
في تفسير الإسكندر . وخاصة في عهد المقدمة التي يفند في وجود العقل
الفعال بمعنى قريب صور من حيث لا كمن ولا نقص من جهة وجوده
في المادة وهو أيضاً . عقل يدى نعال منه موضوع ومادة للعقل مستند
(ص ٢٢) وبما يستغرب من الفارابي أن يوفق بين الإسكندر وثامسطيوس
وهو صاحب الجمع بين رتب حكماء فلا صور ونسب

وبتدوين مذهب جديد في نفس عقل نعال عقل لإس . وهي
مشكلة في مذهب الإسكندر . وكما أنه الأمر ، عدوه والنصر وهو تشبيه
موقوف بل كره مرقى ويعتمد عليه . وهو مشتق من أرسطو كما يعرف
أما ثامسطيوس فقد حل مشكلة رتب نعال نعال كصوره وهي غير متعينة
وكيف نفس ، نفس هيولى ونحو مرقى في ذلك ، صور هي في العقل
نعال غير متعينة . وهي في مادة متعينة وليس يستفكر أن يكون عقل
نعال وهو غير متعينة أو تكون ذاته غير متعينة يعطى مادة أشباه ما في
وجوده فلا نقله إلا متعينة (ص ٣٠)

أما الخليل بن عبد الفارابي فهي نظرية السعادة أو الاتصال . وحلاصتها
أن يبلغ الإنسان في الإدراك الدرجة التي « ليس يحتاج في قومه إلى أن يكون
البدن مادة له » (ص ٣١) وأن العقل الفعال له قوة على أن يعمل في غيره .
فإنه هو الذي يجعل الصور في المواد ، ثم يتحرى أن يقرها من المذوق قليلا
قليلا إلى أن يحصل العقل المستفاد . فبصير عند ذلك جوهر الإنسان . أو الإنسان
بما يتجوهر به أقرب شيء إلى العقل الفعال وهذه هي السعادة القصوى
والحياة الآخرة ، (١) (ص ٣١)

ولكن الفارابي لم يبدأ رأيه في كيميائه الاتصال . ولو أنه أشار إلى ذلك
في بعض كتبه الأخرى . ولا يستطيع أن يستخلص منه رأيا حاسماً وسوف
يعرض هذه المشكلة أبو بكر بن الصايغ واسر رشد بشكل أوفى
أما رأي الفارابي في العقل المهيولاني فهو شبيه برأي الإسكندر . أنه قود
أو استعداد لقول صور . وله تشبيه معروف يشبه ما ذهب إليه الكندي
من قواه . « ولا كالمثال في المحرم » ، « وفي صور مثال هذا النفس يقول تعالى
« إذا توهمت مادة » . « حسابية مثل شدة ما نفس هي نفس » . فصار ذلك النفس
وبنت الصورة في سطحها وعمقها . قرب وبعث من تفهم معنى حصول
صور الأشياء في تلك الأدب ، (٢) (ص ١٣ - ١٥)

١٥ — ابن سينا

للإضافة في علم النفس (٣) حرج من مبادئ موضوعه . وهذا
تصور مفاده العقل . ويستفاد على الضرورة من ذلك مما أشار به ابن رشد
معرضاً على مذهبه

(١) تراجع المذكور في رسالة الفرسية . وكتبه في الفلسفة
الاسلامية — دار احياء الكتب العربية ١٩٥٧ ص ٣٧ - ٤٨ فقد عرض هذه
استكماله بسكن مستفيض .

(٢) أحمد فؤاد الأهواني في كتابه الفلسفة ص ١١٥ .
في هذا الفصل نظرية المعرفة عند الفارابي بشكل أوسع .

(٣) انظر مذكور . في الفلسفة الاسلامية ص ١٦٢ - ٢٥٨ . وكتابه
عن الفارابي في الفرسية . وبحثون في ارجع احاديث . ورسائل ابن سينا
في النفس وفصوله في الشفاء والحياة والاشارات .

وأول ما يلاحظه على ابن سينا توفيقه العرب بن مذهب لفلاسفة
والمفسرين . فهو يعرف النفس بأب . كمال أول الجسم طبيعي آلى . وهذا
مذهب أرسطو كما نرى . ولكنه من جهة أخرى يجعل النفس والبدن متمايزين .
ويجعل للنفس وجود قبل وجود البدن . ثم . سقطت ريت من الفعل الرفع .
كما هو معروف في عيبته المشهورة . وأب . لا يموت موت البدن . ولا تقبل
المعاد أصلاً . (سجده ص ٣٠٢) وهذا هو مذهب أفلاطون وفوطيف فيما بعد .
كذب وفق بن سينا بن هذين مذهبي "

فمن ذلك تمييز بين نفس والعقل . كما فعل الكندي من قبل . والنفس
هي تسمية بمسأ من جهة وجوده فعلة في جسم من الأجسام فعلا من الأفعال
فمن حيث جوهره الذي يخصه (يريد العقل) وليست به في به . فلا تسميه
بمسأ إلا باشتراك الاسم والهاج . والأسد . يكون منه احصى به هو العقل
لا النفس (ص ٤٢ آ - ٤٢ ب - مخطوط أصول النفس لابن سينا) مصور
مكتبة جامعة فؤاد رقم ٢٤١٦٦)

فلذا كانت النفس الناطقة تعين بدنها في وجه حادها إلى البدن "
أجاب ابن سينا عن هذا السؤال بأن النفس هي فعل رقيق من بدن وهو
السياسة . وفعل بالقياس إلى ذاتها وإلى مبادئها وهو التعقيل . وهي متعددة
متمايزة . ومع ذلك فالبدن يعين العقل في أمور أربعة . الأول ابتداء النفس
الكليات عن الحركات على سبيل حركتها معادها عن سادة وثاني التأليف من
الكليات لإيجاد سبب والثالث تحصيل الحفلات لتحريمة مثل أن السقموبيا
مسبل نصمراء . والرابع الأحبار التي تقع التصديق بها لشدة التوثر (نسخة
(ص ٢٩٧ - ٢٩٩)

ولعلم عند ابن سينا عن أربعة أجزاء . كما ذهب الكندي والفارابي
إلى ذلك . الحيواني والملك والفعال والمستعاد

فجعل الحيواني استعداد محض . تشبه له دفيون الأولى الحامية في نفسها
عن جميع صور استعدادة لقونها ، وهي حادثة لجميع أشخاص النوع في
مادى . فطريهم

ويبدو أن ما يذهب في المفارقة إلى الحد الذي يجعل العمل الحيواني
عنه مفارقاً ، ولو أنه لم يصحح بذلك . إلا أن سبق قوله بتخصي إلى هذا الاستعداد
مما قوله في النحاة ، إلى أن المعقولات أعني النفس الناطقة ليس جسم .
ولا هي قوة في حد ذاتها (ص ٢٩٩) وقال في تحويل النفس : فإن النفس
الناطقة مظهر من حيث أن قوامها ليس بأن تطيع في مادة . بل هذا هو
هذا صورة ذلك ما شئت لاسم . كأنه يريد أن يبرع عن النفس الناطقة
أو العقل . أنه صورة حية في حيوان . ويترك على ذلك أن هذا هو الذي ليس
بمادة أصلاً

وهذا عكس ما يذهب إليه . مستحبوس في تفسيره

والظاهر أن ما يذهب إلى العقل الحيواني وينقل ذلك أمراً
تاماً . ولا يسمى حيواناً قوة واستعداداً . لا على سبيل تشبيه . بل العقل عنده
قوة موجودة في سائر الناس حتى لأطفال ونحوهم . وروية العقل الحيواني
الاستعداد لقبول الصور الحسية . وروية العقل بالمملكة حصول المعقولات الأولى
بالعمل كاستعداد مادي . لأنهم يسمون من أن حركته دون كمال هذه المادى
الحسية ففهم في نفس لاكتساب المعرفة . هذا بحث صعب في نظرية
المعرفة في حد ذاته . ولا نكرنا بحث ذلك . بل أن العقل سبب موجود
في جميع الناس على حد سواء . وأن سببها نظرية هي . وهذا كلام جديد
لم يكن لشرح تصور كلامه عنه

وليس ما يقوله من صيد في العقل معاد جديد . وخاصة تشبيه المعقولات
بالألوان التي هي بقوة مرئية . ومن حيوانى بصير . والعقل المعاد
بالشمس

الجديد رآه في لانتان . وهو في إشارات إلى أن هذا شيئاً
جرحاً عن جوهر . فيه صور معنوية . إذ هو جوهر عقلي بالصور
إذا وقع بين الصور . وبه نفس من رسمه . فيه صور معنوية خاصة بذلك
الاستعداد الخاص لأحكام خاصة . إلى أن قال : وهذا الاتصال علته

قوة بعيدة هي العقل حيواني . وقوة كاسية هي العقل بالملكة ، وقوة بامنة الاستعداد لها أن تعمل بالخص من جهة لإشراق مني شاءت - بمسكة متمسكة وهي المساء بالعقل بالعمل .

كأن من سينت يذهب إلى أن الاتصال يكون بوسائل النعمون . ومهبط العقل لحيواني . مع تماثل بينها . وسيلة هذا الاتصال هو الإشراق . ولذلك سميت فلسفته بالحكمة الإشراقية

وإذا كانت معرفته نكتة باحس وانحيس . فإن طريق التحصيل هو لأوثق ومنه إلى أن هذه المعاني (يريد الأوليات) هي في غاية الصحة والثقة . وهي عند الله لغيره . فإن حصوله لبعض عنوى . وبور في . يصل بها . فيخرجها من حد القوة إلى حد العمل . ولا تلتزم ببعض بعض . (رسالة السعادة ص ١٣)

فقد تم الاتصال أصحاح النفس عنده عقلياً . من نفس الله عليه كذا الخاص بها . أن تصير عنده مرتبة في صورة كمال . ونظام العقول في الكل . والجميع المنقسم في كمال مسدداً من منس كمال . (مخطوط أحوال النفس ٦١)

و١٣٠ - حين يفسر من مبدأ سوره والسعادة والشقاء

١٦ - نظرية المعرفة والانصال عند أبي بكر بن الصائغ

هو أبو بكر محمد بن أبي بن الصائغ . ويعرف من اسمه من الأندلس وكان في العلوم خلاصة علامته وقته وتوحد به . ومن جهة بالامية الخاصة أن أولاده محمد بن محمد . وتوفى من جهة شياً بمدينة طرس وذلك في (٥٣٣ هـ) (١) ورسالة التي نشرها مشهورة في درج الفلسفة . ذكرها من في أصبغة عنه . أورد كتبه باسمه كتاب انصال بعض الأولاد . وذكره أيضاً في أصول تدريس علوم على حساب بعض الأولاد . وعلى كتابين واحد وذكر في ذلك كلاماً على حسن على بن عبد العزيز بن الإمام . وهو من

١ عن طبعات الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٦٢ - ٦١

تلاميذ ابن باجة وأحد أخصائه . فهاهنا ذكر هذه الرسالة بعنوان : اتصال الإنسان بالعقل المعاني .

أي بعنوان : أصبح . اتصال العقل بالإنسان . أم اتصال الإنسان بالعقل ؟
والطريقة مختلفة متعاكسة . وليس للرسالة عنوان من وضع المؤلف . فهي
تدبره له مرة . كلامه رضى الله عنه في اتصال العقل بالإنسان . خاطب به
بعض أخواه . قال : وهذا العنوان من وضع النساخ : أما الرسالة فلها
تبدأ كما ساءت الرسائل بسلام على صاحبه مدى يوحىها إليه .

وهناك فرق بين قولنا : العقل يتصل بالإنسان . وقولنا : الإنسان يتصل
بالعقل . وقد أشير إلى ذلك من قبل صديق صديق فقال : « فالإنسان له أولاً
صورة روحانية على مراتب ثم يتصل بالمعقول . ثم يتصل به المعقول
بذلك العقل الآخر فالارتقاء من من الصورة لروحانية شبه المعبود فلا يكون
ممكناً أن يوجد الأمر بالصورة شبه المعبود » (ص ١١١)

ولكن منهم من لا يفرق بين العقل والروح . كيف سلك من جهة طريق
المعرفة فهو يقدم بذلك المدخل يدونه بعيد كل بعد عن علم النفس وعن
طريق كذا . معلوم . فهو يحدث عن « توحيد » وأنه يقف على أحوال
مد يخص بها بعد « طبيعة » . شأن « توحيد » المد لموضوع . متى يعرض له ؟
يرى . انتهى إلى أمرين الأول أن الجسم المركب من أجزاء . أو من أعضاء .
يصبح على تعدده « واحد » كما نقول في إنسيبه « واحد » . وفي لشخص إنه واحد .
هو ذلك الشيء . انتهى . جسم الشيء « واحد » الأمر شأن أن المعقول واحد
ونرى أنه يقف على كثيرين . وهذا المعقول يسمى « كلى » . ومنه « نوع » والجسم .
فإن أشخاص الجسد واحدة « نوع »

ثم رجع إلى نصف الأول من الواحد . وهو ما كان جسمياً أو جسيماً ،
وهذا يقال به شخص . مثل شخص « ب » . فإنه مع خصوصه للتعبير فهو واحد ،
فالإنسان بوحده جسيماً ومتملاً ويعنه شيئاً وكهلاً وشيئاً . وهو واحد « بعدد »
لا مزية في ذلك . ولكن الجسم لا يقتضي بنا إلى هذه النتيجة لأن مشاهدته

بحسب غير مشاهد تلك الطفل ، فإذن ما به الإنسان واحد لا يلحقه الحس . بل إنما تلحقه قوة أخرى .

ما هذه القوة على وجه التحديد . هذا ما لم يحدثنا عنه من ناحية صراحة فهو يقول نراه بالحرك الأول ، وظاهر من هذا القول أن محرك الأول مادام باقياً واحداً بعينه كان ذلك موجوداً واحداً بعينه . (ص ١٠٤) . ثم قال إن محرك الأول في الإنسان محرك مصطنع . والآلات حسابية وآلات روحانية وآلات الحسابية منها صناعية ومنها طبيعية . وثالث محرك غيري هو آلة الآلات . ويسمى المحرك الغيري من جهة ما هو آلة القوة بحركة

روحاً غيرياً . وتروح يقاب على النفس ويقاب على ما رسمه . (ص ١٠٥) يريد أن يقول إن الذي يحس شخص واحد بالعدد . مع غيره حياً وطفلاً وشاباً وشيخاً ، هو النفس ولكنه يعرف النفس هريكاً شهيراً عن أرسطو ، إذ أكبر الظن أنه ينحو نحو آخر . وجميع ما دفعه للسند لاصوره في هوبل . وهذا منسوب ابن سينا وفلاسفة الإشرافيين الذين من تصوفه وفي الإنسان ثلاثة محركات : القوة الحادية . والموه الحسية . والقوة الحسية والمعرفة على مرتب ثلاث : يدرك صور هيولانية . ثم انصوير الروحانية . ثم انصوير الفكرية . وهيولانية هي التي تدرك الحسوس وتعرف الأجسام الهيولانية . وما يسميه بصور الروحانية هي الخيالية . ويعرفها ابن رشد بأنها منسوبة إلى هوبل . ويقول عن محسوسات من هذا النوع والاستعداد أكثر روحية من الاستعداد الحسي . (ص ١٠٦)

ونفصل من ناحية القول في صورة الروحانية فهي : ترسم في الحس مشترك ثم في الحس . فاصوره متخيلة هي المحرك الأول . (ص ١٠٦) هذه لصورة الروحانية المحسوسة هي أول مرتب الروحانية . لأنها يدرك ولذلك لا ينسب إلى است معرفة أصلاً وينسب إلى حيوان فإن كل حيوان فهو حاس . فالحس صورة روحانية يدرك بها الحيوان ذلك الحس . ولذلك لا يخلو للحيوان من معرفة . (ص ١٠٦) .

ويبدو أن ابن سينا ناقض نفسه . فهو يقول : "وهو إن الصورة الروحانية هي المرتبة في الحس مشترك ورغم أنه يرى أن الحس صورة روحانية وقد يفتش من رشد هذه القضية على أن يتحرك الحيوان عن بروج فقط أو عن حبل . فصار إن بروج متصلة في الحيوان المتحيز على الحبل . وأن الحيوان غير المتحيز يتحرك عن الحس فقط (ص ٩٨) . ويقتض أن رشد قضية مرة أخرى فصار إن التسبب للمحل حاصل عن طبع . . ومن هنا طرأ قوة أن الحيوان قد يعقل ، (ص ٧١)

ويسمى الإنسان عقلاً بالقوة وعقلاً بالحس فاشخص وهو حاصل رصيح . إنسان بالقوة . إنه يحصل له بعد القوة مكرمه ولا يحصل له القوة السكرية إلا إن حصل بمقتولاب فكيف حصل بمقتولاب ؟

هناك ثلاثة طرق (١) طريق الجمهور . وطريق مصر . وطريق المعتزلة . طريق الجمهور هو الذي يبدأ من المحسوسات الخشنة . ثم من الأشد حس . مثل العرم . فقد معنى كل معتق . حصل في هذا من يدرش أشد حس أخرس . وحصل عن الحس بأشخص الأخرس . صورة روحانية . . وهذا هو الذي يحصل به للعقول . ويرتبط على هذا الطريق ثمر كثيرة الأول أن المعتق . يحصل عند ريد غير المعتق . يحصل عند عمرو (ص ١٠٩) . وأن أن المعتق . قد يضاف إليه . وقد عيب لأفرد في حجب عيب المعتق . في المعتق . شئت أنه حتى إذا كان للعقول مرتبط . صور روحانية فمسألة تالفة مع وجود الإنسان وذلك . (ص ١١٠) . ويرى بكثر العقول يتكرر الأفراد . لأن الجمهور الهولايون . وعندهم عقل هولاء . ولذلك تتكرر عقولهم . فيصير أن عقل كبير . (ص ١١١)

أما لنظر محتاجون عن الجمهور في أن هؤلاء ينظرون إلى الموضوعات أولاً وإلى المعتق ثانياً ولأخر الموضوعات . ويصر صبيحيون بصروح . في المعتق أولاً . ومن الموضوعات ثانياً . ولأخر المعتق تشبهاً (ص ١١٣) ورية

نصر . أو التربة المصرية يرى صاحبها المعقول ولكن وسطه . كما نظهر
شمس في مساء فلان يشرق في ليل هو حادثة أما الجمهور فيرون حيا
حيا مثل أن يلقى الشمس حادثة على ماء وينعكس ذلك مرة (ص ١١٣)
ثم السعد فهو الذين يرون شيئا بفسه ويرث السعداء وغير
هولاء بوجه (ص ١١٦)

والعمل عيال . هولاء وفعل . أما الهولاء فيكون في كل إنسان
هو من يدرى به الجمهور معقول . ثم فعل فخرج عن الإنسان
وهذا العمل . هو . باب الله ونعمته على من يرضاه من عباده . ثم . بوب والعباد
فليس المراد به وهي حادثة وهي عينة . في أطاع الله وعين ما يرضاه
ثم هذا العمل وجعل به نور من يده يهتدي به
هذه حادثة . موحدة . معرفة ولا تصادف . والعبادة على أي شكل من
الصح . لا بد من عبادة الله من رشد

يعتبر عنه عند العقل هولاء فساد . وذلك عند الجمهور . أما
من رشد فله بعد سأل في مذهب أرسطو رثي به . بعض على أن العقل
هولاء رثي (ص ٩٠)

ومقاه أرسطو في عقل كذا ذكره عاصمه موحدة . بعض فب على ثرية
هولاء كذا سنو أن ذكره

١٧ - نظرية المعرفة عند ابن رشد

م يدون من رشد كلام في نظرية تفصيلا في هذا التخصص . من عرصه
أن يذكر أيق التخصص بعرض أرسطو . وخاصة في مقدمة وهو بعرض الرئيسي
من الكتب . فم . فخرج من تعريف نفس . والموافق في النفس العادية والحساسة
والنحس . عقد فصلا طويلا في لقوة . ماطقة . مدته على طريقه شرح أرسطو
الأسلمة لأنه . والخطوب عي بوضح مسألة المراقبة التي آثارها في أول الكتب
(١) هل لقوة الماطقة قوة وفعل . أم فعل ذاته

(٢) إذا كانت فعلا دائما فهل تعطلت أفعاله في صلا لأب معمورة
بالرطوبة .

(٣) هل هي أزلية أم حادثـة . أم مركبة في شيء أوفى شيء حادث .

(٤) ما هيولائها إن كانت تارة قوة وتارة هـلا

وقد عرض هذه المسائل الإسكندر وثامسطيوس . ولكل منهما معنى في التفسير . فهل ابن رشد من أتباع الإسكندر أم من أتباع ثامسطيوس ؟ يقول يوسف كرم : « وثامسطيوس رأى معروف في مسألة العقل فقد ذهب إلى أن الصحيح التي تعطر إلى اعتبار العقل العمل مدركاً . تعطر إلى اعتبار بعض العمل مدركاً كذلك . من حيث أنه يعقل المعقولات . فكلاً العقول دائم واحد بالإضافة إلى بني الإنسان جميعاً . فإس سيب قدس من أتباع الإسكندر ، وابن رشد من أتباع ثامسطيوس » (١)

هذا تمييز خامس يقع في خطأ . لأننا لا نستطيع أن نقول قولاً مطلقاً إن ابن سينا من أتباع الإسكندر وابن رشد من أتباع ثامسطيوس . فكأن من الفلاسفة أخذ عنهما شيئاً ورفض شيئاً آخر

والحق . كما يقول ابن رشد . « من رشد مثل سوفي بن هديس شارحين . وهو يصرح بذلك في كتاب النفس » (٢)

أما كيف كان ذلك . فهذا يقتضي النظر في كل مسألة على حدة

بدأ ابن رشد في بعض نظرية معرفة النفس

الأولى أن معنى بها شخصية ومع كنه . أما معنى اشخصى . وهو ما يقول عنه الخليل فهو إدراك معنى في هيولى . والمعنى كنه إدراك معنى عدم مجرداً من هيولى . ويرى ابن رشد أن القوة التي تدرك هذا المعنى كنهى عبر القوة التي تدرك المعنى اشخصى . وهذه القوة هي وصف ثلاث : تحريرية وتركيبية والحكم . أي تحريرية معنى من هيولى . وتركيبية بمعنى بعض . والحكم بمعنى على بعض (ص ٦٨) (٣) . ويسمى التركيبية مقوراً . والحكم تصديقاً

(١) يوسف كرم . ص . تاريخ الفلسفة العربية - ١٩٥٦ - ص ٢٢٠

(٢) سوفي . المرجع السابق ص ٤١

(٣) الأشاره ص ١١ صفحة المخطوط من كتاب النفس لابن رشد

والعلمة الثانية أن العقل ينقسم قسمين : العمل والنظر . أما العمل فقوة مشتركة لجميع الأناس . أي لا غلو إسان بها . وهي تتفاوت بالأقل والأكثر . (ص ٦٩)

« وأما القوة الثانية | يرى العقل النظري | فيظهر من أمره أنها إلهة حياء . وأنها إلهة يوحد في بعض الناس . وهم المقصودون بعديته في هذا النوع . (ص ٦٩) ويبدو أن من رشد كان يأخذ بهذا الرأي ولكنه عدل عنه . عل لرغم من وجود هذه المادة في مجموعة مدرست التي نرى عن مدحه الأخير . ولكنه لم تصححها . وسوف نرى ذلك في موضعه عند الكلام عن لاهوت والعقل الفعال

وبعض لبعض . لأن معنويات حادثة عنه إنما حائل . لمحرمة . والمحرمة . أي يكون بالإحد من أولاً وتسجيل : أ

وتذكر هذه القوة العملية إنما هو في أن يوحد صوراً حادثة بالفكر والاستنباط يلزم عنها وجود الأمور معسوءة . ونرى بين الإنسان والحيوان من هذه جهة أن الصور الحياتية التي يصنعها الحيوان كالفلسفة من للحل حادثة عن العريضة والبص . وفي الإنسان التفكير والاساس (ص ٧١) وهذا يتميز من العريضة في حيوان وذلك في الإنسان ظل عند علم البعض إلى عهد قريب جداً

بعد هاتين المقدمتين . أعني أن العقل يلقى مجرد معاني بكنية وبركب بعضها إلى بعض وعلم بعضها على بعض . غير العقل الذي يشارك المعنى لشخص في حيوان . ثم يتميز بين العمل المعنى والعقل النظري . يشرع من رشد في الكلام عن العقل النظري . وقد اختلف فيه المشاعون من بين أفلاطون . من هم حراء (ص ٧٢) .

ويؤكد من رشد بين الصور حيوانية ومعنويات حكمة وتنصب الصور حيوانية . أي المعنى شخصيه . تصدب أربع أن وجودها تابع لتغير . وأنها متعددة متعدد لموضوع . وأنها مركبة من شيء بحركى مجرى بصورة وشيء بحركى مجرى حيوان . وأن المقصود منها غير الموجود (ص ٧٥)

أما صور المعقولات . تريد المعاني الكلية ، فوجودها المقول هو نفس وجودها المشار إليه

وأن إدراك المعقولات غير متناه لأنه مترشح من أفراد لا نهاية هم . وما لا نهاية له صغير خيالات .

وأن الإدراك هو الإدراك . أو أن العقل يعقل ذاته . عن خلاف الأمر في الحس والحسوس

وأن لعقل يتريد مع اشتجوحة . ومثله قوى النفس خلاف (١) ذلك قد يستخلص من ذلك . كما فهم تيرى . أن المقصود هو العقل الهيولاني . إلا أن ابن رشد لا يذهب إلى هذه الشبهة صراحة التي يعصدها هو أن المعقولات عديدة للنفس لشخصية . وأنها هي نفس الموجود . ولكن هذه الصعقة لاحقة للمعقولات . وذلك لأنهم أن يكون فعلاً دائماً . إذ لو كان المعقول هو الموجود . لكانت المعقولات فعلاً محضاً دائماً (ص ٧٨)

على العكس ينبغي ابن رشد أن أنه قد صهر أنه ليس في هذه الأمور الخاصة بالمعقولات ما ليس به في موجوده دائماً فعلاً (ص ٧٩)

إذن كيف تحصل ؟

وهي تلحقها الأمور خاصة بالصورة هيولانية بطلاق أم لا ؟

تحصل المعقولات بعد حسن والتجيب . وحيداً تمكن أحد يكنى .

وإذنك من فانه حسه ما . فانه معقول ما (ص ٧٩)

(١) يقول تيرى في ترجع صادق من ٥٣ . ويحدد أن ابن رشد لا يريد قبول نظرية العقل الهيولاني القاسم لأن ذلك ينافي بخصوص الرسطو . ألم يقل أرسطو أن العقل معارف ذهنية وأنه ليس له حساسية وله بسطة . ألم يصدق بكنساجوراس قوله أن العقل غير مترشح . هذه التصورات بقصد منها أرسطو العقل الهيولاني لدى بالقوة أكثر من ذلك إذا كان العقل الهيولاني أنه حساسية من قوى الحس في مصيره يكون من مصير الجواس أن يهرم كذا كذا . ويعقد السوح قوة العظم والإدراك كذا . يسبون انصبي ولكن المعرنة لا توجد هذه الشبهة . فاستجوحة تؤثر في العقل كانه استعداد كاسك . والمرص . ولكنها لا تؤثر في العقل نفسه .

ومن الواضح أن اس رشد جعل كسب المعنولات متوقفاً على الحس
ثم التحيل حتى المعنولات هي « لا شيء متى حصلت . ولا كسب حصلت »
٥٥٠ حصلت في الماضي عن التجربة الحسية ثم لم يصبها أما القول مع
فلاطون بأن تصور الحقيقة موجود في شيء لا محلاً دائماً وأن « لم تذكر »
فهم بطل . و « ما يقرب في ذلك متى كانت معقول ما ثم أدركناه »
أن إدراكه تذكر . لا حصول معرفة . تكمل قبل بالفعل . حتى يكون تعلم
الحكمة عدلاً (ص ٨٠)

هذه برأي بعض ربي من صمد ، الذي حصل على الأقل الأوليات
قطرية في نفس حصل بعد كسب

المعنولات ع . من رسمه وب هيوى لأهل بانه شعير . ومتكثرة
بكثر الموضوعات . ومعددة مدهد

ونقول أيضاً « بالحيلة فيظهر صهوراً ثوباً أن من هذه الكليات
وحالات أشخاص أخرى ، مصافة ما بها صورت الكليات موجودة إذ كان
الكل من وجوده من حيث هو كى بما هو حرق (ص ٨٠)

هذه نفس صريح . لانه في أن من رشد يؤثر الطريق الذي يوصل
إلى المعنولات معتدلاً على المحسوسات الخارجة . لذلك الطريق لدى
يذهب إلى أن الكليات وجوداً حرجاً حقيقياً . وعنه يبين في النفس ،
وهو ، ذهب إليه من سيد وغيره من يقول بالفرض والإشراق . وعبر اس رشد
على هذا معنى بولاه « وهو من البين أن هذه الكليات ليس لها وجود خارج
نفسها ، فده وأن الموجود منها خارج النفس إنما هو أشخاص فقط . وأن
الكليات تستند في وجودها الذهني إلى حالات أشخاص . ولذلك تكثرت
المعنولات بكثرها . واحتلت المعنولات باختلاف العقول لها إلى أن قال

« وبالحيلة من هذه الجهة يلحق المعنولات الأمور التي يرى بها أهل هيلانية ،
لا الملاحظة التي يرسم نامسطيوس وغيره من يقول بوجودها محلاً دائماً ،
(ص ٨١) .

إلى هذا نجد أن ابن رشد صريح في النص على أن العقل الهولاني فاسد .
 وحده هو مذهب الإسكندر . وسوف يرى هل يعدل عن هذا المذهب أولاً .
 وكيف يكون ذلك ، وبخاصة بعد أن مهد له عقائد كثيرة . وحجج شتى .
 ليان بطلان مذهب القائلين بأرله العقل الهولاني

الحجة الأولى أن لكليات إدام تكن مكثرة ننكثر أشخاصها لكان
 المعقول الحاصل عندى حاصلًا عندك . حتى يكون متى تعلمت أما شيئاً
 ما نعمته أنت . ومتى بسنته أن بسنته أنت أيضاً ، (ص ٨٢) بل كانت العلوم
 حاصلة بالفعل بنون تعلم ولا قراءة

والحجة الثانية أن لقائلين بأن العقولات أرلية في العقل الهولاني
 وفي العقل بالفعل ، يقولون في تناقض شنيع . إذ يجعلونها تارة قوة وتارة فعلاً .
 وما هو بقوة فهو فاسد حادث . أما الذين يصيغون إلى العقل الهولاني شروط
 الهولاني الحقيقية لا على الوجه المستعار . [وابن رشد يوصي هنا إلى مذهب
 الإسكندر الذي | عيسى العقل حسباً ، ولم يسر إلا أن تكون الهولاني فيه
 على جهة الاستعارة ، أي بمعنى القوة والاستعداد

الخلاصة أن العقل الهولاني عند ابن رشد فاسد ، وأن في العقولات
 جزءاً باقياً وجزءاً كائناً فاسداً . (ص ٨٣)
 وابن رشد يتابع الإسكندر في قوله : إن العقل الهولاني هو استعداد فقط
 مجرد من الصور . (ص ٨٧)

ويتابعه أيضاً في تقسيم العقل ثلاثة أقسام الهولاني وبالدركة والمعامل
 . والمخرج له من القوة إلى الفعل . (ص ٨٥) ولكنه يفسد هذا التقسيم
 إلى أرسطو . مع أن صاحب التقسيم هو الإسكندر . فهل ذهب إلى ذلك
 في شرحه لكتاب أرسطو في النفس الذي يشير إليه ؟

أما العقل الصالح فهو أشرف من الهولاني ، وأنه في نفسه موجود بالفعل
 عقلاً دائماً . سواء عقلاء محي أو لم يعقله . (ص ٨٩)

فها هنا صفتان للعقل الصالح أنه فعل دائم ، وأنه موجود حرج أيضاً
 سواء عقلاء محي أو لم يعقله . ويزيد ابن رشد هذه الصفة الثانية تأكيداً بقوله

ولا أن وجوده عقلاً من صفات كالحال في المفعولات الحيوانية ، وهذا المذهب الذي يحس العقل الفعال خارجاً عما هو مذهب الإسكندر ، على حين يذهب أرسطو من إلى أن العقل الفعال منا ، هو الإنسانية

والصفة الثالثة أنه صورة محضة ، فإذا حصلت لنا ، فقد حصل لنا ضرورة مفعول أول ، (ص ٨٩) ، وهذه الحجة [يريد حصول صورة المعقولة لأية] هي العقل الفعال [هي التي تعرف لأحد والاتصال] (ص ٨٩) .

وبفسر ابن رشد العقل المستند على جوهر ما ذهب إليه أرسطو في العقل الثالث عنه فيه للنفس ما أن حركته من سكون ، في أربع فهو لظاهر من النفس وهذا أليس مذهب الإسكندر كما ذكرنا ولكن ابن رشد يقول ، ويرى الإسكندر أن الذي يذهب أرسطو ، العقل المستند هو العقل الفعال من جهة ما يوجد له هذا الاتصال ، ويثبت في مستند ، أي أن يستند ، (ص ٨٩)

هل الاتصال ممكن للإنسان ؟

ذكر ابن رشد مذهبين الأول مذهب أبي بكر بن صابغ الذي يرى أن النفس صفة جوهري وسعد ، فاحتمل أن يكون في المعرفة الطريق الطبيعي الذي يعتمد على انتزاع الصور من محسوسات ، وهذا هو كبر الإنسان الطبيعي أم السعد ، فإذا اتصلوا بالعقل الفعال ، تبين أن هذا الاتصال ليس كما قال طبيعي ، (ص ٩٤) ، وإذا توهم كيف حال الإنسان في هذا الاتصال ظهر أنه من أعاجيب الطبيعة ، وهي الحجة موهبة بديهية ، وهذه الحجة من الآلة هي التي ترومها الصوفية ، (ص ٩٥)

وقد عذب ابن رشد عن هذا المذهب الذي سلك طريق الصوفية ويخرج الإنسان عن دائرة العلم الطبيعي ، ولم يزل ينحصر كتاب أبي بكر في التنحيص الثاني الموجود في مغرب ، معتزلاً بأن الذي كتبه حلة من الأصحاب ، وأنه ينتهز مرة القول المشكك على مذهب أرسطو ، (ص ٩٥)

والمذهب الذي أن العقل المسمى كما سارع تصور من الموضوعات فأجريت به
 « أن سارع هذه الصورة معروفة التي هي في بعض عقلا » (ص ٨٩) وليس
 هذه الصورة معروفة إلا الكتاب الأخير للعقل حيواني « فهذا تصور هو
 الخيال الأخير للإنسان » (ص ٩٠) مقصودة » (ص ٩٠)

هذه القول للاندلس صريحا صعود وجود والطريق أصعد هو الذي
 بدأ من صعوده . ثم صور حيوانه . ثم تصور الخدعة ثم تصور
 المعقولة . وقد حصل من العمل هذه المعقولات من ذلك تفلا أن العقل
 العقل حيواني « تصور المعقولة التي هي العقل شخص وهذا يخرج من تصور
 لكل يساهم والطريق هذا ما هو أن يقتصر وجود هذه « تصور المعقولة
 وأما اتصالها فكذلك . وهذه موهبة خاصة لا تميز لكل إنسان . بل لأصناف
 السعداء فقط . وهذا مفسر ما ذكره من قبل (ص ٦٩) من أن موهبة النظرية
 إلهية جدا

وقد رأيت كيف يذكر من رسمه هذه الطريق . ويؤثر عند شخص
 ولتأمل طريق الأور

في الكلام عن العقل حيواني وهل عند ابن رشد عما سبق ذكره
 أو لم يعد

وعادة من رسمه عدمه م اثنين بمصوبه على وجه التحديد . فـ
 « قلب هذا الذي ذكرته في العقل حيواني هو شيء » كان « ظهر في قلب .
 وبالعقل الشخص عن أنوار « تصور صهر في العقل حيواني ليس يمكن
 أنه يكون الخواهر التي تنمو التي فيه شيء بالفعل أصلا ، لأنه لو كان ذلك
 لما قبل جميع الصور . . . (ص ٩٠) . فهذه الصورة عدمية لا تصح معها
 كان العقل حيواني فيه صور أو لا . على أنه يتصور بعد ذلك « قلب « تصور
 يصح عن أن العقل حيواني أن »

وهذه إشارة عربية لا تتفق مع ما في عبارة « معرفة » التي يصحبها خلال مقام
 العقل « كيف يكون العقل الحيواني أليا . مع أن أفراد الإنسان يقومون
 ثم يريد العقل الحيواني هو العقل في النوع الإنساني لا العقل في الشخص
 وهذا هو مذهب تالمطومي .

ويسو أن رجوع ابن رشد عن مذهبه الأول، كما جاء بتبعه التوفيق بين الحكمة والشريعة. وقد عرّض برون^(١) هذه المسألة فقال: ما احتواءه من لشرع بقول جنود نفس ويقادها بعد هذه المدن. وحب لا نصف العقل بالصفات الحسابية كما يكون أيضاً. فإذا قلنا إن من يشهد بين جنود شخص، فليس هذه هي الحقيقة كلها عنده. بل يدعى أن نصف من ذلك قضية أخرى لا يمكن اعتبارها دليلاً. هي تدعى كل شخص جزء من شخص من كتب حبيب من رشد عن الإسكندر. من رشد يرفض مذهب أرسطو شخص من حيث هو شخص ويسو أن من رشد كما يبحث مذهب الإسكندر يسمى من أرسطو بالنصف العقل نوع لأرسطو ويرفض الإسكندر وأرسطو مذهب الجنود صفات للمذهب السابق ولأنه كان يشهد به من شد من وجهه نظر الدين على الإسكندر من

وقد من مذهب من رشد من يقرب الثالث عشر من أرسطو بالاعتناء وعرضه راجع إلى من أول ذلك يقول برون^(٢) ونحن نتقن من فلسفة الإسكندر من هذه بعض هؤلاء من هو وصيغه من وظائف منس وريد كتاب النفس صورة الجسم هي المسدودة وهذه نسخة من أفكار حقيقي لأرسطو هل قال أرسطو خلود النفس أم هي مخلوقة؟ ليس من حيث الإجابة عن هذا السؤال. ولكنه عرض جميع الغلاطة التي انصرفت لأرسطو بصلاحها يقول أن منس عنه جواباً حتماً "وكان" وقد ذكر في عصر بوسيدو الحد بين تفسير برون من لإكويبي (١٢٢٥ - ١٢٧٤) وبين سيجر de Brancat (١٢٣٥ - ١٢٨١) حول التأويل الصحيح للمذهب أرسطو وكان تفسير توماس يقول إن سيجر ومن رشد قد أقصد، فسمعه أرسطو
depravatores Aristotelis

وسيجر له رأى في العقل الفعال. وو الاتصاف. يذهب فيه إلى أن

(١) تيرى المرجع السابق، ص ٦٢.

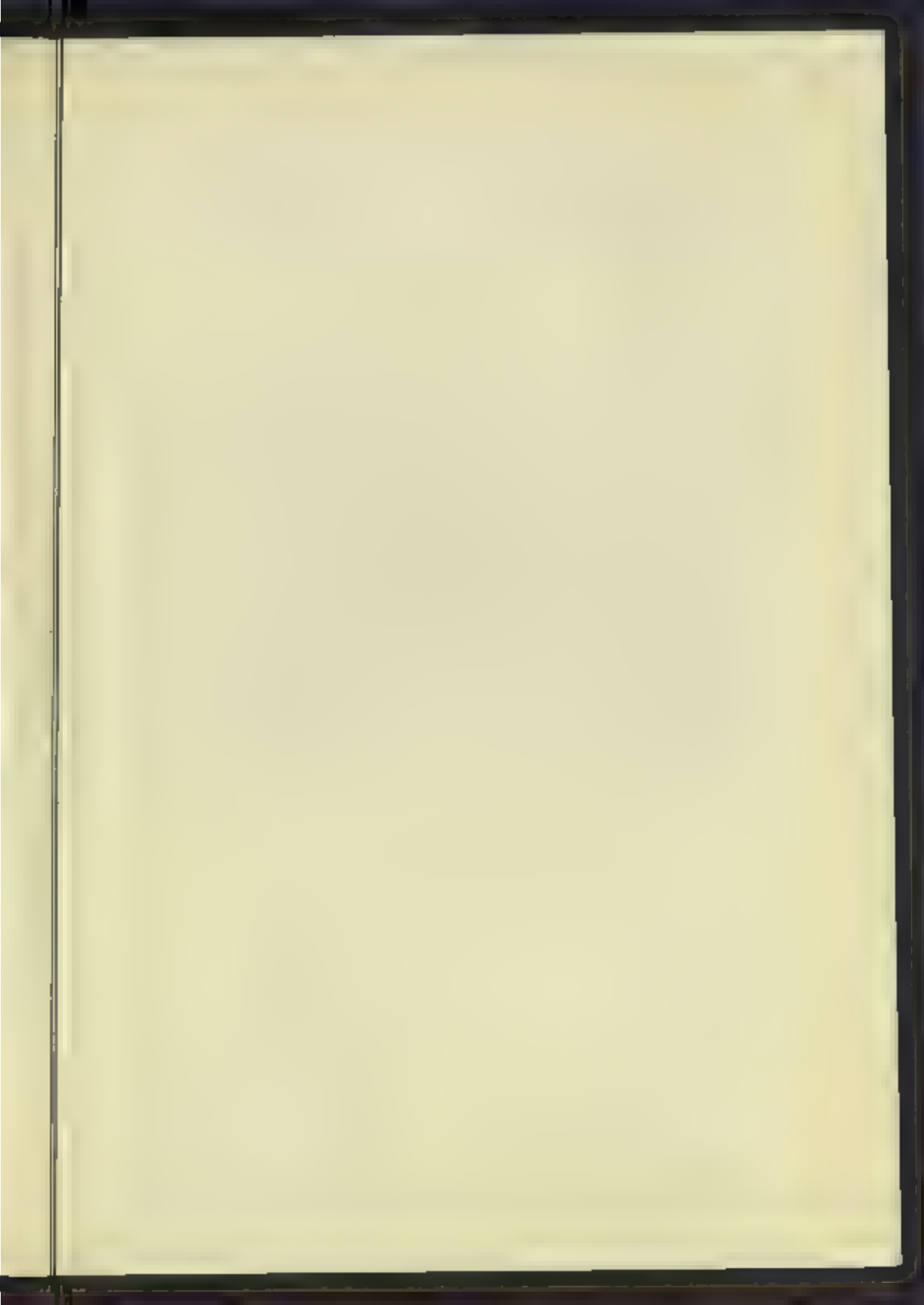
(٢) المرجع السابق، ص ٢٩ - ٣٠.

العقل الفعال واحد . وهو عام للنوع الإنساني وبعضى هذا مذهب إبي بقول
نصاء بن موسى الأفراد مما يعارض الدين : فمحكوم من أجل ذلك عام ١٢٧٧ .
ولكنه لم يعدل قط عن اتباع مذهب إبي رشد (١) .

وبار الرضا وإذا عُدَّ هذا إبي رشد يعود إلى الصهور مرة أخرى . وأعلن
في القرن السادس عشر في جامعة بادوا أن فلسفة أرسطو لا تمثلها إلا الإسكندريون
وإبي رشد .

هذه مقدمة وحيرة أردت منها أن تكون تمهيداً لمهم تلخيص كتاب
ابن رشد أم الإحاطة . تأمة مذهبه ففقتصر المرحوم إبي كنه الأخرى
وخاصة تفسير كتاب النفس لدى محمد عليه فهو يقول : وهذا كله
قد بينته في شرحي لكتاب أرسطو في النفس من أحب أن يعرف على حقيقته
رائف في هذه مسألة فففيه بذلك الكتاب (ص ٩٠) ولم يعثر على هذا
الكتاب في المرسلة . والمرحوم إليه في الترجمة اللاتينية لا يخلو من التمهيل
لأن التراجم اللاتينية كثير ما أبعدت عن الأصل وم تكن أمينة في نقل

أبو نؤايد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن بشاش
 الأندلسي مثله كدلا وعمداً وفصلاً وكان على شرفه أشد الناس تواضعاً .
 واحتصمهم حشداً عني بالعلم من صغره بن كبره حتى حكي عنه أنه لم يدرج
 لغيره ولا الفراءه مدد عقل إلا لينة ودة أبيه ، وليده باثه على أهله وأنه سود
 في مـ صـ فـ ، وقيد ، وألف ، وهـ دـ ، وحـ صـ ، نحواً من عشرة آلاف ورقة
 ومال إلى علوم الأوائل فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره وكان يفرع إلى
 فتواه في الطب كما يفرع إلى فتواه في نعمه مع لخط الزاهر من الإعراب والآداب
 ابن الأثير أ



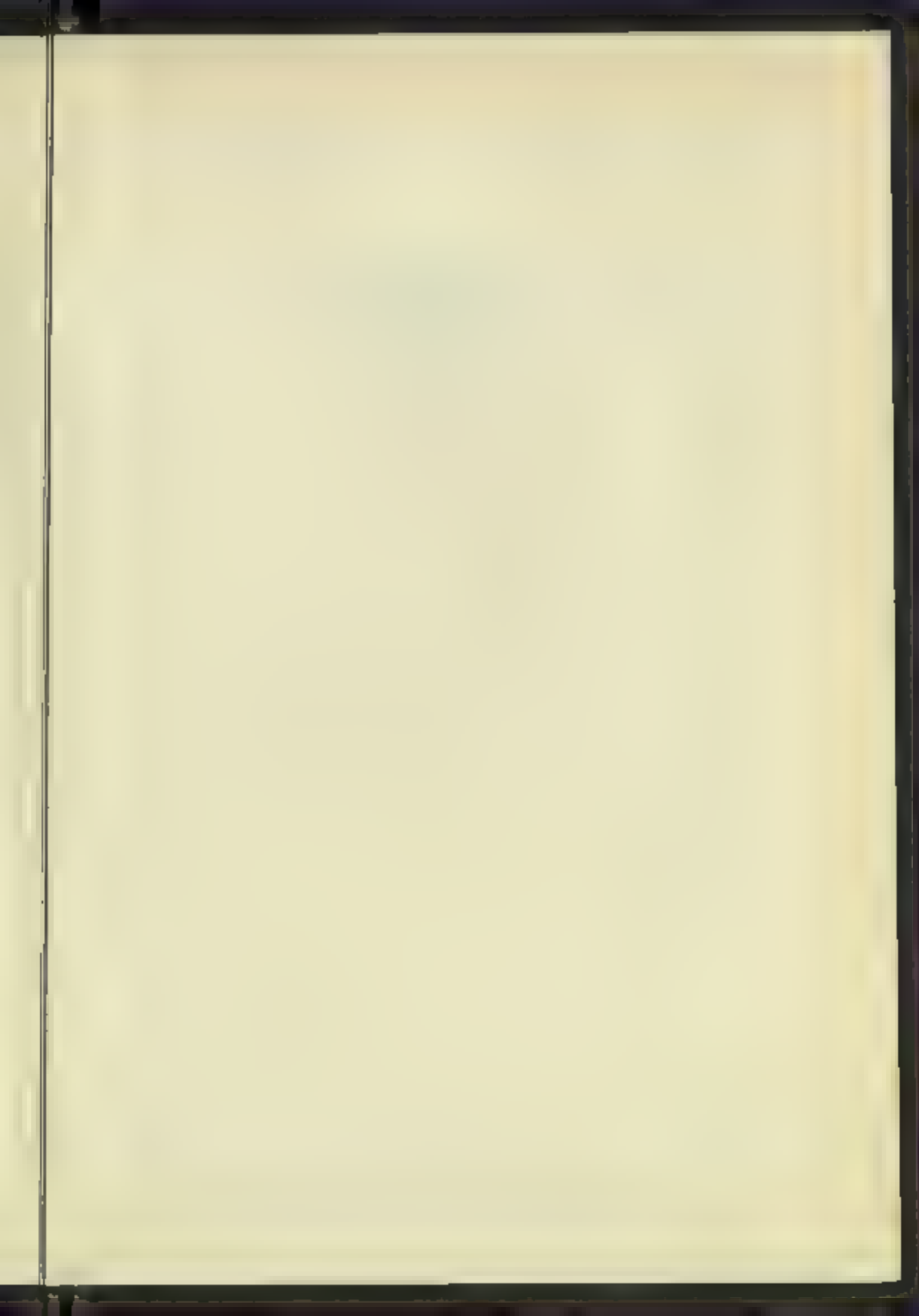
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والصلاة على أنبيائه المرسلين

[١ - ٢]

صلى الله على محمد وعلى آله وسلم تسليما

[١٦٨ و]



(١) بيان جوهر النفس

قل لنبيه لقاحي أو الوليد من رشد رضى الله عنه (١)
لعرض (٢) في هذا القول (٣) أن ثبت من أقوال المفسرين (٤) في علم
النفس ما ترى أنه أشد مطابقة لما تبين في انعم لطبيعي (٥) - وأننى
نعرض أرسطو

وقبل ذلك فليقدم على تبين في هذا انعم - بحرى بحرى الأصل الموصوح
لتفهم جوهر النفس فنقول :

إنه قد تبين في الأولى من المباح (٥) أن جميع الأقسام الكثيرة فاسده
مركبة من هيولى وصورة ، وأنه ليس ولا واحد منها حسياً ، ولا كلاً

(١-١) ساقطه في ق .

(٢-٢) في ها هنا .

(٣) يصحح من قوله أن ثبت من أقوال المفسرين في علم النفس .
الح ، أن ابن رشد في هذا الكتاب لم يعتمد على كتاب النفس لأرسطو فينبغي
أو بلحظه أو شرحه . ذلك أنه يذكر في هذا الكتاب صفته ٢٩-م ما يلي
« وهذا كله قد بينه في شرحى لكتاب أرسطو في النفس . فمن أحب أن يعرف
على جملة رأيي في هذه المسألة فعليه بذلك الكتاب » . والمفرد الذين
بعضهم . وهم المصروفون أيضاً بالشرح ، هم باقراسطى والاسكندر
الأفروديسى وبامسطوس ، كما سنأتى ذكرهم .

(٤) ذلك لأن علم النفس عند أرسطو حرة من العلم الطبيعي .

٥ ، أى المسألة الأولى من كتاب السماع الطبيعى . وقد شرحه
ابن رشد ولحقه مع غيره من كتب أرسطو . وسعى الكتاب كذلك لأن
أرسطو كان يعنى بوعين من العلوم صاحبه بحس بها بلاعيده . وأخرى
مسانيه للجمهور . وسعى الصاحبه سماعه acroamatique . لأن
اسلاميه يأخذونها عن الأسناد سماعاً . على خلاف العلوم العبدية التى
يحصنها للجمهور . ويسمى السماع الطبيعى حراس الأولى في طبيعه ،
أو كما يسميه أرسطو في المبادئ . وهو عبارة عن عشرة مقالات ، ست
مها في تاريخ هذا العلم . والجزء الثانى في الحركة .

مجموعتهما (١) يوحد الجسم وتبين هناك (٢) أن الهيولى الأولى لهذه الأجسام ليست مصورة بالذات ، ولا موجودة بالفعل . وأن الوجود ١٣ الذى يحصها إنما هو لها من جهة أنها قوية على قبول الصور ، لا على أن القوة جوهرها . من على أن ذلك تابع لجوهرها . وصح مصاحبها (٤) وأن سائر ما يقدر عليه من الأحكام الموجودة بالفعل أنها قوية على شيء ، فإذ يقال (٥) فيها ذلك (٥) من جهة المادة . إذ كان ليس يمكن أن توجد (جـ) لا لقوة من جهة ما هي موجودة بالفعل بذات أولها ولا بالفعل وقوة منه مصدر . وتبين أيضا هناك أن هذه المادة الأولى ٧ ليس يمكن فيها أن تتغير عن الصورة . لأنها بعزيت لها لا يكون لا يوجد بالفعل موجود بالفعل (٨) .

(١) ق : مجموعتهما .

(٢) ق : كذلك .

٢ ق : الموجود .

(١) يقول أرسطو في امتحان افقده الناس من كتاب نفس ان الجوهر يقال على اربعة ثلاثة اربعة وهي ليست مصورة بذات ، والمصورة وهي اسي تصاب الى المادة فتتحقق وجودها ، والمركب من اربعة والمصورة . ثم يقول ان اربعة قوة ، والمصورة نفس (اسلمج) ويقال الفعل على مصيبي اما الاسفعل من القوة الى الفعل ، واما تمام الفعل . الاسلمج اما انها كاعلم واما انها كاسفعل العلم ١١٢ وس . ١ وفي شرح برنكو « هناك درجتي لخروج القوة الى الفعل . فمن جهة العلم بالنفس الى التحلل كالاسلمج بالنفس الى القوة ، ومن جهة الحياء القوة الى القوة الاصداد . ومن جهة اخرى العلم بتحقيق او استعمال exercise فهو اتملح بالنفس الى من عبده العلم - وله شروح اخرى وما ذكرناه في صدر هذا المعلق اومى بالعرض .

(٥-٥) ق - ذلك فيها .

(٦) زيادة في ق .

(٧) ساقطة في ق .

(٨) المقصود من الفقرة السابقة أن المادة الأولى أو الهيولى « لا مهيئة » فإذا امتصبت إليها الصورة يصبح « مهيئة » أو حسنة . وهذه المادة الأولى ليس لها وجود بالفعل ، بل تمثلها بالذهن فقط .

وتبين مع هذا في السماء والعالم (١) أن الأحكام التي توحد صورها
في المادة الأولى وجوداً أولاً ، ولا يمكن أن تتغيري بها المادة . وهي الأحكام
السيطة (هي) (٢) أربعة : النار وهواء والماء والأرض (٣)

وتبين أيضاً ١٦٨ ص | في كتاب يكون ولفساد من أمر هذه البسائط أنها
أسقطت سائر الأحكام المتشابهة الأخرى ، وأن تولدها عنها إنما يكون على جهة
الاحتلاط والبرج . وأن الفاعل الأقصى هذا الاحتلاط والبرج على نظام ودور
محدود هي : الأحرار (٤) السماوية .

وتبين أيضاً في الرابعة من الآثار أن الاحتلاط الحقيقي والبرج في جميع
الأحكام المتشابهة الأخرى التي توحد في المادة والأرض ، إنما يكون بالسطح ،
والسطح يكون بخبرة ملائمة لتلك شيء اسطح . وهي الحرارة البربرية التي
تخص موحود موحود . وأن قصور هذه الأحكام المتشابهة الأخرى ، إنما تنسب
إلى البرج فقط . وأن ما عنها الأقرب هو البحر المارح (٥) كما . والأقصى
الأحرار السماوية . ولحملة فتبين هناك (٦) أن في أسقطت ولأحرار السماوية
كفاية في وجود هذه الأحكام المتشابهة الأخرى . وإعطاء هذه تتنوم وذلك

(١) هما كتابان السماء de (سماء) والعالم de (عالم) جميعهما العرب
في عنوان واحد . وسك الخرجون في نسخة كتاب العالم إلى أرسطو .
وهو أن أنه من أصل روماني .

(٢) أربعة هي في

(٣) م . النار والماء والهواء والأرض . ونسجه انقذره اصح ، لأن
الهواء بين النار في السرب به شاء . ففي رعبهم أن الهواء أقرب في صفاته
من النار ، والماء أقرب من الأرض .

(٤) م . الأحكام . وقد عادت نسجه مفرد مذكرت الأحرار السماوية

بعد غسل

(٥) هو كتاب الآثار العلوية Meteorologie يسمى أربع مقالات .
انثلاثه الأولى بحث في انقواهر الحوتة . والمقالة الرابعة . ونسبها إلى
سراتون . بحث في الأمور الطبيعية . وفي امراج العناصر وبركها .

(٦) في المارح .

(٧) في تبين هنالك .

(٨) زيادة في ق .

أن جميع فصولها هي (١) منسوبة إلى الكيانات الأربع (٢) . (٣) على ما سبق
هناك (٤) .

وتبين هذا كله في كتب الحيوان أن أنواع التركيبات ثلاثة فأولها
التركيب الذي يكون من وجود الأجسام البسيطة في المادة الأولى التي هي
غير مصورة بالذات . والثاني التركيب الذي يكون عن هذه البسيطة وهي
الأجسام المتشابهة الأجزاء . وثالث تركيب الأعضاء الآلة وهي أتم ما يكون
وجود في الحيوان كمال (٥) كغلب وكبد وقد يوجد عن جهة المقابلة
ونتشبه في الحيوان ١٦٩ | الذي ليس مكمل . وفي ثلث أعضائه
كالأصول والأعضاء (٦) وتبين أيضا في هذا كتاب أن المكمل - القريب هذه
لأجسام الآلة (٧) ببيت حرره أمضعة . من الحررة لأستقيمه بتم
عملها منضبيب والتبليس (٨) وغير ذلك من الأقسام منسوبة إلى الأجسام
متشابهة . بل يكون لها (٩) قوة شبيهة بقوة المهنة بصاعبة كما يقول أرسطو .
وبذلك أيضا مع (٩) حرارة ملائمة للتحميص وتصوير وعضء شكل وأن معطى

(١) زيادة في ق .

(٢) انكسفات الأربع هي صفات العناصر الأربعة الحار البارد ، والبارد
لهواء ، والرطب الماء ، واليابس للأرض . وقوله : الأجسام المتشابهة
الأجزاء . يعصد الحماة ، لأن النساء والحيوان ذو أعضاء ، ولكن عصب لا تشبه
الأحر . فحدثت عنها عن الحماة ، وسوف نكلم عن الأجسام الحية فيما بعد .
واعني أن أول الموجودات الهول . ثم العناصر الأربعة ،
ثم بالاحتياط نسباً للأجسام . وعلة الاحتياط العربة الحرارة ، وابعده
البصيلة الأحرار السماوية .

(٣-٤) زيادة في ق .

(١) يميز أرسطو بين الحيوان الكامل وغير الكامل . فالكامل
هو الذي يتفانى

(٥) في : والأعضاء .

(٦) في : الكون

(٧) زيادة في ق .

(٨) في : السليبي .

(٩-٩) ساقطه في ق .

هذه (١١) الصورة الحرارة وصورتها (١) مراحية لتي بها تعمل في الحيوان المتناسل (٢)
والناسل المتناسل . هو الشخص الذي هو من نوع ذلك المتولد عنه . أو مناسبت
له . من جهة ما هو شخص بنفس (٣) | ٢ - م | بوسط لقوة والحرارة (٣)
وهي الحرارة الموجود في البرزخية . وإنما في الحيوان والناسل الذي ليس بنفس
لمعنيها (٤) هو الأجسام ١ السماوية وتبين أيضا مع ذلك (٥) أنه كـ (٥) أن
هذه الحرارة الدائمة للتصوير والتحليل ليس هي كسابقة في بعض أشكال وحسنة
دون أن يكون هناك (٦) قوة مصورة من نفس النفس العادية . كما لا يكون
التعدي في الجسم بلا قوة عادية . وإن هذه القوة عادية وحسنة متكونة في الحيوان
(٧) عن مثنها (٧) ، وأن لها فاعلا أقصى (٨) مقارن . وهو يسمى عقلا (٩)
وإن كان الأقرب هي القوة النفسية التي في بدن (٩) . فإن هذه (الأجسام م) ١
الأعضاء لآلية يست توحد لإمتعسة . فإن (١١) وجدت غير متعسة فالوجود
ها يصير من الاشتراك ١٢ كما يقال لبد على يد الميت وبعد الحى

وتبين أيضا (١٣) مع هذا هالك (١٣) أن الموضع | ١٦٩ ط | تقرب
لهذه النفس في الأجسام ١٢ الآلية هو ١ الحرارة مدسة بحرارة متكونة . بدكان

(١-١١) في الحرارة صورتها .

(٢) المتناسل هو الكامل كما سمقت الاشارة .

(٣-٣) ساقطة في ق .

(٤-٤) في هي حركة الاحرام .

(٥-٥) ساقطة في ق .

(٦) في هالك .

(٧-٧) ساقطة في ق .

(٨) ساقطة في ق .

(٩-٩) ساقطة في ق .

(١٠) زيادة في ق .

(١١) ق : وإن .

(١٢) المفعول المشترك ما وضع للمسمى كثير بوضع كثير . والاشتراك بين
الشئيين أن كان في اسمك يسمى مادة كاشتراك ذراع من حشف وذراع
من ثوب في القول . وإن كان في الكف يسمى متشابهه كاشتراك الاسنان
والحجر في السواد التعريفات للخرجاني .

(١٣-١٣) في : هالك .

(١٤-١٤) ق : الآلية .

لا فرق بينهما ، إلا أن هذه آلة الحافظ ، وتلك آلة المكون . وهذه (١) هي الحرارة المشاهدة (١) بالحس في الحيوان الكامل في القلب . أو ما يناسبه في الحيوان البشري ليس بكامل . وقد توحد هذه الحرارة في كثير من هذه الأنواع كالثلاثة فيه ، وذلك لقرب أعضائها من البسطة (٢) كالحال في كثير من الحيوانات وأسباب (٣) هي في (٤) النبات أخرى بذلك . ولذلك متى فصلنا عصب من أعصاب النبات وعمرناه أمكن أن يعيش

ونحن أيضا هناك أن قوى النفس وحدة موصوع لقريب ما التي هي الحرارة الغريزية . كثيرة ناشئة . كالحار في الشجرة . ومنها ذات قوى كثيرة كالسور . والنعم والبرحة والنشك . . وهي مع ذلك وحدة . إلا أن الفرق بينهما أن هذه أغراس في التفاحة . وتلك حوهر في الحرارة الغريزية .

فهذه هي (حل) (٥) الأمور التي إذا تحطت بها . قدر على ٧ أن يصل إلى معرفة حوهر النفس . وما يلحقها . على أم الوجود وأسبابها وهي أمور . وإن لم يصرح بها أرسطو في أول كتابه . فهو ضرورة مصادر عليها بالقوة على عادته في الإحار . ومن هذه الأمور يعيب يمكن أن نقف على ما هو أكثر ذلك منشور من أمرها . وهو هل يمكن (فيها) ٨ أن تغرق أم لا ٩

إلا أنه ينبغي أن يكون متيدا قبل هذا الفصل . على نى جهة يمكن أن توحد صورة مفارقة في الحيوان . إن وجدت . ومن أى الموضع والنسل يمكن أن يوقف (٦) ١٧٠ | على ذلك . إن كان . ففوق . إن المفارقة إما يمكن

(١ - ١) في الحرارة هي مشاهدته .

(٢) في السائط .

(٣) زيادة في ف .

(٤) في ناشور .

(٥) ساقطة في ق .

(٦) زيادة في ف .

(٧) ساقطة في ف .

(٨) زيادة في ف .

(٩) في . أو قوف .

وقبل الفساد كحالته بعد الفساد ، حتى تكون لأعداد موجوده معا في موضوع واحد ، كأنك قلت : صورة الماء ، وصورة النار ، وهذا كله بخلاف المعقول

وإن أنشأنا أيضا حدوثها تغير . أعني أنها تتغير عند الحدوث من لا هي إلى هي . ومن هي إلى هي . كما يتوحد أصحاب السبح . لزم ضرورة أن تكون الصورة حسا ومنقسمة . حسب ما تنبئ من أن كل معبر منقسم وإذا كان هذا هكذا ، فإنه يتوحد حدوثها في هي . لا على أن وجودها تابع للتغير ، على ما يظهر من أمر الصور الكثيرة عائدة (٢) . وإن أحدها تم به وتتكون صوره أخرى في هي . إنما هو بوجود الاستحالة المتقدمة (٣) في أسماء حدوثها ، صورة انقواء . لكن هذه الصورة تنقسم من أجل وجودها في متغير لا من جهة أنها متغيرة بها . إذ كانت ليست بحجم ولا تنقسم ، ولذلك ما قيل به ليس بحركة في الجوهر . وهذا كله قد صهر في السماع الطيب

وأياها لو أنشأنا هذه الصورة عبر هيولانية . لم تكن حدوثها في الشيء (٤) .

يوحى مريد متعداد لقوى صورته أخرى . ولا كتب بعضها كمالات لبعض . وبعضها موضوعات لبعض على جهة ما تقول . إن تعدية موضوعه للحساسية . والحاسة ، ١٧١ و ، كتابها . فإن الصورة هي صورة ليس فيها شيء من الاستعداد (٥) والقوة . إذ كان وجودها لدى حجب . إنما هو ف من جهة الفعل ، والفعل والقوة متناقضان . وإنما أمكن أن توجد فيها القوة بصرف من العرض . وذلك يكون هيولانية

وهذه كلها استظهارات نستعمل (٦) مع من يذكر وجودها (٧) . لا على أنها

١ - سامطه في ق :

(٢) زيادة في ق .

(٣) في المقدمة .

١ - قد - لحدوث .

(٤) في شيء .

٦ - ٦ - في : وأما القود إذا .

(٧ - ٧) في : من من وجودها هذا .

بما هي يدعى بها مجهول معاوم . ومن شأن هذا النوع من الأقوال أن تستعمل
في علم ما بعد لضعفة . إذ كانت تلك الصناعة هي صناعة التي تتكفل بصرة
ما تصفه الصناع بحرية ماذى وموضوعات

وإذا كان موضوع لصاحب هذا العلم أن أكثر الصور هيولانية . وأن
ذلك شئ من أمرها . فالذي يفحص عنه صاحب هذا العلم إنما هو (١) الصور
المشكوك في (٢) أمرها : هل هي متقومة بالقيولى أو (٣) ليست متقومة (٤) والسبيل
التي يمكن منها (٥) أن تكتسب المقدمات الخاصة بمااسة لهذا النظر في هذا العلم .
وهي أن تخصي جميع محمولات التي تلحق لصور هيولانية (٦) هي هيولانية .
إذ كان وجودها في القبول ليس سحر واحد . على ما صهر فيما تقدم . وسيظهر
في هذا الكتاب . ثم تتأمل جميعها مثلا في النفس الناطقة إذ كانت هي (٧)
التي يظن بها من بين قوى النفس أنها تدرك . فإن ألبها متصفة بواحد منها
تبين أنها غير مفارقة . وكذلك تتصفح المحمولات الداتية التي تخص الصور بما
هي صور (٨) . لأنها هي صور هيولانية . فإن (٩) ط (١٠) أي ما محمول
خاص تبين أنها مفارقة كما يقول أرسطو . إنه من واحد للنفس أو لخره من
أجزائها فعل ما يخصها . أمكن أن تدرك . فهذه هي الجهة (١١) التي يمكن بها
أن تكتسب المقدمات الخاصة بهذا لصور . وهي الجهة التي (١٢) يمكن أن سطر من
في ذلك فيمكن هذا عند عتيدا حتى يصل إلى الموضع الذي يمكن فيه
أن يفحص عن هذا المطلوب فإن هذا الفحص إنما يترك في حرة حرة من
أخره النفس بعد المعرفة نحو هره . إذ كان علم ذات الشئ متقدما على لواقعته .

(١) ساقطه في ق .

(٢-٣) ق : تصور المسرك من .

(٣) ق : أم

(٤-٥) ق : فيها يمكن .

(٥) ريده في ق .

(٦) ساقطه في ق .

(٧-٨) هذه العبارة ساقطة في ق .

إنه يظهر من قرب عما وضع في الغول المتقدمة أنه انفس صورة جسم طبيعي آلى . وذلك أنه إذا كان كل جسم مركباً من مادة وصورة . وكان الذي هذه الصورة في الحيوان هو انفس وأند . وكان ظاهر من أمر انفس أنها ليست بمادة للجسم الطبيعي . هي أنها صورة . ولأن الصور الطبيعية هي كمالات أول (٢) . الأقسام التي هي صور (٣) . فموجب ما قيل في حد انفس إنها استكمال أو لجسم طبيعي آلى . وإنما قيل أو حصلاً من الاستكملات الأخيرة التي هي في الأفعال والافعال . فإن مثل هذه الاستكملات الأخيرة تابعة للاستكملات الأول . إذ كانت صادرة عنها . إلا أن هذا الحد (٤) م . كان مما يظهر أنه يقد شكك على جميع قوى انفس . وذلك أن قوماً في العادة أنها اسكان . غير معنى قول ذلك في احسانه وشحله ١٧٢ أو وأخرى ما قيل (٥) . ذلك مشترك على القوة الحقيقة . وكذلك صائر أخرى الحد لم يكن كناية في تعريف جوهر كل حره من أخرى من هذا الحد على تمامه . حتى يعرف ما هو الاسكان الموحود في شمس العدي . وفي واحدة واحدة من هذه شمس يظهر ١٧٢ من أفعالها ١٠ أن احسانها حرة أوها في

(١) ن . بدوا .

(٢) أراد ابن رشد شرح الكمال الأول . فله يصح عرص ارسطو ، مع أنه وأصح في الأصل . حيث صرف المتل بعلم واسعمال العلم ، وكلاهما من الكمال «أصلحاً» فالعلم في الفرد كمال أو بالاقامة إلى اسعمال العلم . كذلك العلم كمال أول بالاقامة إلى اسعمال قواها . وصرف ارسطو مثلاً آخر هو الانسان في البعثة والنوم ، فالعلم موحودة في النوم ولكنها لا تسعمل قواها .

(٣) ق ' صورها .

(٤) ق ' حصلاً .

(٥) ر . راء في ق .

(٦) ساقطه في م .

(٧-٧) ق - من أمرها .

«تقدم بالزمان (١)» وهو التقدم الهولاني . النفس سانية . ثم الحاسة .
ثم المنحية . ثم ساطقة . ثم بروجه وهي كاللاحق فتيين شويين . أعني
المتحيلة والحاسة ٢ . والاحاسة حس قوي قوة بصير . وقوة اسمع .
وقوة لشم . وقوة سوت . وقوة النفس ٣ . وسين تأخره أن عدد هذا عدد
ضرورة . وأنه لا يمكن أن توجد قوة أخرى من قوى الحس سر هذه . وليس
هذه القوى يوجد من جهة أقدم فقط ٤ . بل ولأن بعضها قد يتأخر
بعضها بموضوع . وذلك أن السانية قد توجد في ثلاث دواب الحساسة . والاحاسة
من دواب المنحية في كثير من الحيوان كسبب وعينه . وإن كان ليس
يمكن أن يوجد لأمر فيها بالعكس . أعني أن يوجد الحاسة من دواب
العدية . أو منحية من دواب الحساسة . والعلة في ذلك أن ما كان منها يعبر
بغيره المتولى بعض . م يمكن في ذلك البعض أن يتأخر هيلواه . وأمكن في
تلك | ١٧٢ ط | لقوة التي تترب من ذلك لأخره مرة أخرى أن تتأخر .
لكن لا من جهة ما هي هيلوي لشيء . بل من جهة ما هي كمال وتام شيء
الذي هي له تمام . ولذلك يمكن في هيلوي لأولى أن تتأخر . إذ كانت . ليس

(١) من غير القدم بالزمان حتى لا يصرف الدهر إلى التقدم بالعلة .
فتكون النفس البالية علة في الحساسة أو غيرها .

وانواع التقدم خمسة نظمها صاحب السلم فقال :

وحسمه أنواع القدم يا معني أقر بها سب من الشرف والعرف
تقدم طبع والزمان وعمله ورثة اصلا والعدم للشرف
ومن أمثله القدم بالزمان تقدم الأب على الابن . ومثال التقدم بالزمن
تقدم الامام على المأموم . ومثال القدم بالشرف تقدم العالم على الحاهل
«حاشة الجاحوري على السلم» يقول . لم يحسن ارسطو على التقدم بالزمان
بل ذكر التقدم فقط . اما هذا التعصيل من شرح ابن رشد .

(٢) ق : والناطقة .

(٣) في . الحصى .

(٤) ساطقة في و

(٥ - ٦) رده في و

٦ ق - كان .

فـ صورة بالفعل تكون بها مستعدة لقبول صورة أخرى ، ويمكن ذلك في المركب
بدي هو من جهة هيولى ، ومن جهة صورة

ومن هنا سدى من (١) هذا القول (١) بأشدها تقدم في الزمان
وهو لعدم (٢) هيولى ونقطة في هذه صفتها هي نفس العودية .
فلسدأ من القول فـ

(١-١) ق - هذه القوى .

(٢) ق : القديم .

القول في القوة الغاذية

والقوة تمد بصرب من التشكيت على مكاب وصور حين يس
تعمل . كما يقال في النار إنها تحرق بالثوب إذ لم تحصره مادة الملائمة
للإحراق . وعلى لقوة السمع كذا يقـ في البحر إنه دم بالقوة وفي الدم
به لحم بالقوة . وذلك إذ لم يحصر العرش وذلك (١) . هذه القوة الغاذية
من حسن القوى سابعة . وذلك ٢ أن الغذاء ما كان صلبا أحدهم لدى
بالمص . وذلك إذ استحباب إلى جوهر المعتدى . وكذا في دعوته وذلك في
أن يستحيل إلى جوهر المعتدى والذي بالقوة كذا في غير موضع كما يفسر
إلى (٣) استكمال من المترك (٤) الذي بالعمل ، لا أن القود أبعد ما كانت
| ١٧٣ | و صفتين قريبة وتباعدة . وقوة معدة في ٤ معدة محرك ؛
ها ضرورة غير نفس الغاذية ، كالقوة في الأسفست أن تكون هي
وأما لقوة تحريكة ٥ مثل ما يقول في البحر إنه عدة دعوته . والمحرك ها
هي النفس الغاذية . وبذلك هي ضرورة قوة دعة وقد قل كيف يكون
المص والاعتد على الدعوة في هذه الحركة . وفي غيرها من الحركات في
الأولى من الكون والعداد وقيل هذا إن السعل يارم أن يكون من جهة
شيئا . ومن جهة صد فاما أن الامتعال موجود في الغذاء هو في الجوهر
فذلك (٦) بَيِّن بنفسه . وأما أن هذه القود لغاذية نفس . فذلك من أن
صورة الجسم (٧) . وهي بالحيلة إنما تعمل بما هو جزء عضو آلى بالقوة حرة
عضو آلى بالمص وتبين أن مثل هذا تحريك ليس مسموحا في النار

(١) في وطهر .

٢ في : ولذلك .

(٣-٢) في الاستكمال من قبل المحرك .

(٤-١) في : القوى المحركة .

(٥) في : القولية .

(٦) في : كذلك .

(٧) في : جسم .

فما الآلة التي بها تعمل هذه القوة الأعداء هي الحرارة التعريية (١)
 ضروره . وليس أي حرارة تنقب . بل حرارة ملائمة حد الفعل . وهي المسماة
 حرارة تعريية . وذلك أن هذه النفس إنما تعمل . كما يظهر من أمرها حره
 عصب عصب من أعضاء متتى . ولأعضاء مركبة من لأسطقسات (٢) م | ٥ | (٣)
 ومركب من لأسطقسات (٤) إنما يصير واحداً على ما نفس بالمرح .
 وأما أن يكون الحرارة . كما قيل في الآثار العلوية . فليس الحرارة هي الآلة
 للملائمة هذا | ١٧٣ ط | الفعل . وليس هذه الحرارة هي النفس كما ظن
 جالوس وغيره . فإن فعل الحرارة ليس عرث ولا محدود . ولا يعمل خو عاية
 مقصوده . كما يظهر ذلك من أفعال نفس . ولا يصح أن ينسب ترتيب في
 من الحرارة بالعرض على ما كان يرى كثير من القدماء (٥) وهذه الحرارة هي
 موضوع لقريب لأول هذه النفس التي تتحرك بها ثمة الحيوان . وذلك شيء
 هو أحد عرض لكل محرك ليس جسم . وهو في جسم . إذ الحرارة حسياً آخر
 أعنى أنه إنما يكون تحريكه له من جهة ما هو موجود في جسم هو صورة فيه .
 ولا يمكن فيه أن تحرك الجسم الآخر . كالحال في نفس العادية وأعضاء .
 وفي نفس تحركة الجسم الحيوان في المكان . على ما سيظهر بعد

فإن نسب المعاني التي من أحواله وأحداث هذه القوة في الحيوان وفي نبات
 فهو الخط . وذلك أن أحوال سمات نصيبه متحللة سريعة التحلل . فلو
 لم يكن فيه قوة شأنها أن تختلف بدل ما تحلل منها . لما أمكن في الشمس (٦) أن
 يبقى زماناً له صول . ولذا كان حد كنه من أمر هذه القوة كما وصفنا . فإن
 هذه القوة هي القوة التي من شأنها أن تصير بالحرارة التعريية ما هو حره عصب
 بالقوة حره عصب . لتحفظ بدت على الشمس بعده . وذلك كان

(١) زياده في ق .

(٢) ساقطه في ق .

(٣) سيرة أرسطو إلى هرقليطس على الخصوص . كما جاء في كتاب
 النفس . الكتاب الأول . الذي يعرض فيه مذاهب القدماء في النفس .

(٤) ساقطه في ق .

(٥) في النفس .

بخلال فعل هذه القوة | ١٧٤ و | موتا . وهذا (١) قوة أخرى مسوية
إلى النبات هي كالكمال والصورة للقوة لعددية . إذ كبت لا يمكن أن توجد
حلولا من العادية ، ويمكن أن توجد العادية خلولا منها ، وهي القوة النامية . وهذه
القوة هي القوة التي من شأنها ، عندما توجد معدية من أعضاء أكثر مما تحل
من الجسم ، أن (٢) تنمي الأعضاء (٣) في جميع أجزائها وقطارها على نسبة
واحدة . وهو يعني أن هذه القوة معدية بالذات للعادية . فإن فعل التسمية عبر
فعل الحفظ . فمما أن هذه القوة قوة داعية . هيئ من رتبها به . وكذلك أيضا
كوتها بها .

وأما السبب الثاني من أصله وحدث هذه القوة . فلهذا كبت
لأعضاء أصغرية لها أعضاء معدودة . وكان لا يمكن في ٤ الأقسام متصلة أن
يوجد هذا من أول الأمر لعظمه مني بحصص . حتى يجرى هذه القوة . ولذلك
إذا ما (٤) بلغ الموجود العظيم الذي به يتفنع كبت هذه القوة

ورعين مما قيل أيضا في نفس عددية أن آلة هذه القوة (هي) (٥)
الحركة التعريفية . فمما كيف تكون هذه الحركة ومما (٦) . فقد يخصص (٧)
القول في ذلك في كتاب الكون والفساد

وليس هذا الفعل فقط ينب (٨) إلى هذه (٩) النفس أعنى النمو .
بل وحده . وهو الاستحلال . فإن هذه الحركة أيضا محدودة مرتبة . وذلك
أنها إذا عرصت تعرض في | ١٧٤ ص . كل بقعة وحرة محسوس من أخرى

(١) ق : هاها .

(٢ - ٣) ق : انمي للأعضاء .

(٤) ساقطة في ق .

(٥) ساقطة في ق

(٦) زيادة في ق .

(٧) ق : ومما تكون .

(٨) ق : لخصص .

(٩) ق : لهذه .

المصالح على سوء ونس مثل هذا لاصحاح لما يمكن أن يصب إلى ما من
حار ج فقد

١١) وكذا أيضا ١١) هذه الأجزاء الخمسة هي خمسة .
ومنها غير متساوية . وكذا الخمسة هي التي تكملها ١١) واحد مثلي بالزوج .
أو شطب ١١) ٢ . وذلك لما يوجد في من يورد ولي في ١٣ هـ هي
قوة أخرى تفصل من الأجزاء ١١) يكونه ١١) مثال الشخص الذي
يوجد ١٥ هذه القوة

و تن من هذا ان عند نمو دعة - وها سس - و انما هي الحرارة
عبرية . و كان لا فرق بين عند نمو و نمو دعة . لان هذه القوة
شأنها ان تعمل في نمو سس من نوعه شخصا . و عديده . و
تعمل حرة سس . لكن عديدها كان . و عملها في جسم اندي هي
٧ موحودة فيه . م تنبع في عملها من دجان .^١ بحر من خارج

وَمَا يَقُولُ هَذِهِ . فَمَا كَانَ فَعَلًا فِي حَسْبِ مَعْرِث . وَمِنْكُمْ | ٦ | م
أَنْ تَحِلَّ فِي حَسْبِ مَعَارِثٍ حَتَّى يَكُونَ فِي مَعْرِثٍ مَعْلُومَةٍ . فَاَلْوَحْشُ ١ مَا احْتَجَّ
فِي التَّوَسُّعِ . وَحَدَّثَ مَعْرِثَهُ مِنْ حَارِجٍ . وَكَانَ بَيْنَ تَمَكُّرٍ أَنْ يَقُولَ إِنْ نَعَطَى
لَمْ يَنْتَهِرْ تَبْدِءَ عِبْرَ حَرِيرَةٍ مَلْأَمَةً لِلْمَكُونِ ٢ . لَسْتُمْ بِأَنْ تَعْرِكَ مَكُونُ مَسْئَةٍ
الْحَرِيرَةِ مَرِيرَةٍ ٣ . وَبِالْمَعْرِثِ أَعْدَاةٌ وَهَذِهِ كَلِمَةٌ تَعْرِثُ فِي مَعَالِيقِ الْوَبْدِ ٤ . الْخَبِيرُونَ .

- ١- ١) ش. واصب لما كاتب .
٢) ق. م. ه .
٣) ش. فار .
٤) ش. م. ه .
٥) ساقطه في ق .
٦- ١) ق. اما فعل حر الوخ .
٧- ١٧) ق. " منه موجود .
٨) ساقطه في ق .
٩) ق. بواجب .
١٠- ١) ق. يسكوبس .
١١) ق. بولد .

فإذن (١) قولنا في هذه القوة : إنها التي من شأنها أن تفعل ما (٢) هو بالقوة (٣) شخص من أشخاص النوع شخصاً (٤) - عمل - ليس يعني | ١٧٥ | وبذلك (٥) أنها في هذا الفعل محرك أول ، كما هي بنفس العادية في فعلها .
 من معنى أنها القوة التي من شأنها أن تعطى لأنه متى يكون بها هذا العمل وإنما تحل هذه القوة في الأشياء التي هي موحدة فيها لا على جهة الضرورة ، كالحال في القوة العادية والمدة . من على جهة الفصل . سيكون هذه الموحودات حفظاً من البقاء الأخر حسب ما يمكن في صانعها فإن أقرب شيء إلى الوجود الضروري بالشخص هو هذا الوجود . وكل هذه الموحودات أعطيت من أول الأمر وجودها ، وقوة تحفظها وجودها .

وأما عبر المناسبة فماعتداً إلا وجودها فمعتداً لأنه لم يمكن فيها أكثر من ذلك مما هنا إذن ثلاث قوى : وحدة عادية وهي كميون فئات تقوي أعنى ثمانية ومولدة . قد كان قد يوحد عادية دوسهما . وليس يوحدان دون عادية أما المولدة فكأنها ٢ فمعتداً ثمانية ولديها ما تصرف بطواع قصصة من لعداء أسى كان بها هو عند كمال نمو إلى التوليد فيكون منها التزاوي وهذه القوة . أعنى قوة مولدة . قد تمكن أيضاً أن تفارق العادية ، وبذلك في آخر العمر وإنما مدركة عادية فهو موت

فقد تبين من هذا نقوب من نفس العادية والمنسية والمولدة : وأي كنهاتها ، وم (٨) كمال كل واحد من في الجسم | ١٧٥ | ط | شخص فستبين في القوة التي تنمو هذه في الحيوان ، وهي قوة الجنس (٩) .

-
- ١ ق : عاد .
 - ٢ ق : مما .
 - ٣ - ٤ ق : النوع النوع .
 - ٥ ق : به .
 - ٦ ق : ساقطة في ق .
 - ٧ ق : على أيها جهة .
 - ٨ ق : ما بها .
 - ٩ ق : وكم .
 - ١٠ ق : القوة الحساسة .

تفان على (١) ثلاثة أصرب (١) (٢) أولها | ١٧٦ و | بالتقدم (٣) والتحقيق
 القوة المنسوبة إلى الحيولى الأولى . بد كانت الحيولى الأولى (٤) إنما الوجود
 لها من جهة ما هي قوة محضة ، ولذلك لم يمكن في مثل هذه القوة أن
 تعزى بالخص (٥) الصورة التي هي قوته أولا عليها بل متى تعزى عن الصورة
 التي فيها تبيت بصورة أخرى من حسب كالحار في الماء والنار . وبالحيلة
 في لأجسام البسائط . ثم من بعد هذه القوة * الموحدة في صورة *
 هذه الأجسام البسيطة على صور الأجسام المتكسبة الأجزاء

| ٧ م | وهذه القوة هي * متأخرة عن تلك . بد كان يمكن فيها
 أن تعزى صورة الشيء * انتهى هي قوية * عليه بالخص . وهي أيضا حين (٦)
 تقلل الكد والفعال ليس جميع صورها كل الخلق ، كالحار في القوة الموحدة
 في الأجسام البسيطة . ولذلك لا نقول إن صور الاستقامات موحدة بانعوه
 في الجسم المتشابه الأجزاء * على جهة ما نقول . إن الماء بالقوة هو * أو *
 بل سحو متوسط ، على ما نرى في كتب الكون والفساد

فكان هذه القوة الشدة بشاها (١) فعل ما . بد كان السب في وجودها
 القوة الأولى مقترنة بالصورة البسيطة ، لا لقوة وحدها

ثم يتو هذه في المرتبة بقوة موحدة في بعض الأجسام المتشابهة لأجزاء .
 كالقوة نبي في الحرارة العريضة | ١٧٦ ص | مثلا . أو * بياسها . الموصوعة

(١-١) ق : ضروب .

(٢-٢) ق : أولها والتحقيق .

(٣) زياده في ق .

(٤) ق : بالخص .

(٥) ق : ثم من بعد القوة .

(٦) ق : صور .

(٧) ق : هي .

(٨) ق : مونه .

(٩) ق : حسن .

(١٠) ق : مساهة

في النبات والحيوان للنفس لعدية وتضيق هذه القوة القوية التي في صور
الأمطعات على الأحاسيس المتشابهة الأجزاء . أن هذه القوة (١) قد قلت ما
بالفعل لم يتغير موضوعها صرنا من التعبير ، لا (٢) قبلا ولا كثيرا (٣)
وبذلك كان صاد هذه ليس بصدق . بل إن عدم قصد فكأن هذه القوة
قد شابت الفعل أكثر من ذلك . وبذلك ما قيل : إن معطى الصورة المزاجية
التي (٤) شأن موضوعها أن يقل مدأ . لكن أحد أمرين إما نفس
في المتأمل من دوت نفوس . وبما حرارة الكوكب في غير المتأمل . لكن
هذه القوة إذا وجدت على كاهل في ساق . نفس واحد . استعدادا بقول
صورة أخرى . وأما إذا وجدت في الحيوان فإنه يلقي فيها استعدادا لقوى صورة
أخرى ، وهي الصورة المحسوسة . وبما عرض في ذلك من جهة اختلاف استعداد
موضوعها في النبات والحيوان ، لا من جهة ما هي قوة عادية . (وهذا الاستعداد
لدى يوحد في نفوس معدية بقول المحسوسات ، الذي هو الكمال الأول للحس ،
ليس لموضوع تقرب به شيئا غير النفس العادية . ولا هو في نفسه شيء غير
لاستعداد الموجود في نفس معدية) (٥) وهذه نفوس . وهذا لاستعداد
كأنه شيء ما بالفعل . إلا أنه ليس على كونه لأخير . فإن الحيوان إنما قد
يرى أنه ذو نفس حساسة بالفعل . وبذلك ما يشه رصده هذه نفوس بالقوة التي
في عدم حين لا يستعمل علمه . لكن نفس هي بالقوة من جهة ما هي بالفعل
فإن ما هي (٦) | ١٧٧ | و | بالقوة شيء ما بنفس هو شيء (٧) ما بالفعل
بما هو قوى عليه . بل إن كان شيئا ما بالفعل . فلا من جهة ما هو قوى .
إذا كان الفعل ونفوس متقصي . لكن لما كانت بقوة لا تعبر عن الفعل ،

(١) ساقطة في ق .

(٢) - ٢ - ق . فقل ولا كثير .

(٣) ق . بها - وفي م لها ، وقد شطبها الناسخ .

(٤) ق : هذا .

(٥) هذه الصادرة كلها ساقطة في ق .

(٦) ق : هو .

(٧) ق : بشيء .

لزم أن توحيد (١١) إما فعلا م غير تام ، وإما أن توحيد (١١) مفترقة بصورة
 أخرى معاكسة للصورة التي هي قوة عيها من غير أن تكون هي في نفسها
 شيئا ١٣ ، وإذا كانت القوة ذات صورة ١٤ ، فإنها تكون - بصورة التي
 في الموضوع مصدرة بصورة واحدة فقط - صورة موضوع عند وجودها ، إما
 فإذا تبادلت كالحال في صور ٣ - ٤ - ٥ ، وبما قد مدد به بعض . كالحال
 في صور الستة عند حلول صور لأجزاء متسلسلة أخرى فيها ، وبما لا يكون
 بينهما مصدرة أصلا ولا معكوسة ، بل متسلسلة ، فيبقى الموضوع عند الاستكمال
 على حاله قبل الاستكمال ، بل لا يمكن وجود الاستكمال ، إلا أن يبقى الموضوع
 على حاله قبل الاستكمال . كالحال ٤ في صورة ٤ في العلم على تعليم (٤)
 وهذه ٥ ، يوجد في هي فعل غير تام نفس ٦ تختلج في وجوده إلى صورة
 هي موجودة إلا بالعرض ، كالحال في النفس بعدد مع الحصة (في هي الكمال
 الأول) ٧ ، ورغب من هذا أن هذه القوة ، تعني كمال ذات للحس .
 مابينة بمرتبة ثلث القوى التي تقدمت ، إذ كان الموضوع هذا ٨ ليس صورة
 مريحة بل نفس م ٩ ، وبذلك ما كان هو هذه القوة كذا لأخبر عن الحركة
 فالنفس من حسن قول هذه ٨ ، أصولية في عدد ، كذا أنها عن الحركة
 ها ، فإن الحركة هي ١٠ ، بما يعطى هو في صورة شبيهة بصورة الموحدة
 فيه . ١١ ، وعلى الحال التي توحده ١٢

١ - ١ ، ساقطة في ق .

٢ - ٢ ، ساقطة في ق .

٣ ، في ق صورة .

(٢ - ٤) في ق كالحال في المعلم على العلم .

٥ ، في ق وأما .

(٦) في ق - فليس .

(٧) ساقطة في ق .

(٨ - ٨) في ق ، لأنها لا يمكن أن توحيد في الموضوع إلا بوسط العادية بعد
 عرض بها أن يحتاج إلى صورة ١٧٧ هـ ، فلها ، كالحال يصير لحما
 بوسط الدم .

(٩) في ق : لها هناك .

(١٠) ساقطة في ق .

ومثل ذلك أن - ر - إذ كانت ذرا حرق وصيرها بالفعل . وإعما (١)
يعطى ذلك موضوع صورة شبيهة بصورتها ، ويكون حال وجودها في الهيولى
هي بعينها حال (٢) الصورة الساعية في هيولاه

وأما قوة الحس فليس لأمر به كدب . فإنه ليس وجود اللون مثلا
في هذه القوة هو بعينه وجوده خارج النفس فإن وجوده في هيولاه خارج
لنفس وجوده هو به منقسمه بنفسه صور . وأما وجوده في قوة الحاسة
فليس تنقسم أصلا بنفسه هيولاه . وذلك أمكن أن يسكن بالحس الكبير
حد والصغير على حدة واحدة . وموضوع واحد . حتى يكون مثلا لطلوبة
الخلقة . على صغرهما . فلي نصف كره الثلث وبودنه في هذه القوة . كما
نقل صورة الجسم الصغير حد (٣) . وهو كان قد لا يتكبد مقسما بنفسه
الهيولى . ثم يمكن ذلك فيه فإن حد (٤) هذه القوة تسكن بأصادين معا
في موضوع واحد . فحكم علي . كما هو المنصوح في سدره ثود (١٧٨) و (١)
وساخص معا . ولذلك يصير المحسوس بهذه القوة وجود أشرف مما كان لها
في هيولاه خارج النفس فإن معنى حد لا يتكبد ليس شيئا غير وجود
معنى المحسوس مجردا عن هيولاه . لكن بوجه ما به نسبة شخصية إلى الهيولى
بها صر معنى شخصية . وذلك كان عقلا ، على ما سنبين بعد ، عند القول
في قوة الناطقة

وهذا أول مرة من موافق مجرد الصور الهيولية . فهذه القوة إذن هي
القوة التي من شأنها أن تسكن معنى الأمور المحسوسة ، أعني القوة (٥) الحسية
من جهة ما هي معد شخصية

(١) في - عنها .

(٢) في - حال وجود .

(٣) ساقطة في في .

(٤) في في - و نصا فانا بعد .

(٥) ساقطة في في .

وتبين مما قلنا إن مثل هذه الصورة الحسية كانت فاسدة، إذ كانت
توحد بالقوة تارة، وبالفعل تارة، وما (١) بالقوة من جهة ما هو بالقوة فهو
حادث ضروري، إذ كانت القوة هي أحسن أسباب الحوادث

وأیضا لو كانت أرلیة (٢) لكان مثلا هذا اللون موجودا قبل وجوده .
فتكون الأعراض متارقة - ولم يكن للمحسوسات عهد في الإدراك حتى كان
يكون الإحساس في عینها وحضورها نعال وحده . وهذا كله شنيع

وأیضا فهي یوحى ما تستعمل آلة حسیة . إذ كان الموضوع الأول فیه
أعین النفس لتعادیة صورة فی مادة . ولذلك یلحقها الکس . ولا یتیم فعلها
إلا بأعضاء محدودة فإن الإلتصاف إنما یتكون بعین (١٧٨ ص) . ولسمع
بالأذن

وإد قنا ما هی النفس الحساسة بإطلاق . فقد ینبغی (١٢) أن نصیر
إلى القول فی واحد واحد من فروعها فنقول

إب أقدم هذه قوى وجودها سائر ما هی قوة النفس . وبذلك قد توحد
هذه القوة معرأة عن سائر الحواس . كما یوحد دیت فی الإستماع اسحری .
وعبر ذلك مما هو متوسط الوجود بین سبب واحیو . ولا توحد سائر تقوی ؟
معرأة بها . وإنما کما ذلك کذلك لأن هذه القوة أكثر ضرورية فی وجود
الحيوان من سائر قوى الحس إذ لو لا هی لكانت ستعده الأشياء التي من
خارج . وعادة عند الثقة

ثم من بعد هذه القوة قوة المدق . فإنها تصال لمس ما . وأیضا فإنها
القوة التي بها یختار الحيوان ملائم من بعده من غیر الملائم

(١) فی ق : وما هو .

(٢) الأعراض ما موجه الى المذنبون فی القول بالمثل . وإنما أرلیة
معارفها ، لها وجود مستقل سابق .

(٣) فی ق : بعد هذا .

(١) المقصود سائر قوى الحس كالسمع والشم . فكلها ليس
كما یحییء بعد قليل .

ثم قوة لشم بصا . إذ كانت هذه القوة أيضا أكثر ما تستعملها الحيوانات
في الاستدلال على الغذاء كالحال في النمل والنحل .

وباحتملة هذه القوى ثلاث ١٠ هي قوى الضرورية أكثر ذلك
في وجود الحيوان . وقد قوه سمع والإبصار موجودة في الحيوان من أجل ٩-م|
الأفضل ، لا من أجل الضرورة . ولذلك كان الحيوان المعروف بخلد ١٢
لا يصره

ويجب قبل أن نشرح في غوب في هذه الحواس أن نذكر من أهم المحسوسات
ما يتوصل به إلى غوب في وحده ١٧٩ و | واحدة من هذه قوى ٣١ من إلى
يميز أكثر ذلك في هذا العلم ، كما في ٤ غير ما مره . من الأعرف عندما
إلى الأعرف عند الطباع ٥) غوب

(١) القوى الثلاث هي اللمس والدوق والشم .

٢. عن اللمس في حياة الحيوان من الحادث هو دونه عشاء صماء
لا يعرف ما بين يديها إلا باسمه فيخرج من تحتها وهي تعلم أن لا سمع
بها ولا يصر فصح هذا ، بعد ، من حفرها فبأنى ادباب فيسمع على
يديها ويخرج من تحتها فصحته خوفها نفسها . . . قال أرسطو في كتاب
الحيوان كل حيوان له عسل إلا الحيد . إنما حلق كدب لأنه يراى
جعل الله في الأرض كدبا للسمع وعدوه من قطها . وليس له في صهرها
دود ولا ساط . ولما لم يكن له يصر عومه أنه حدة حاشه السمع فيترك
الودع الحقي من صافه بعيد . . . لي . يقول هذا الذي حكاه ابن رشد
والجاحظ والدميري عن أرسطو غير صحيح . لأن ابن أرسطو في كتاب
الشم ما ياتي " بوجد جميع الاحاسان في الحيوانات غير الناقصة
أو المسورة الأخرى ، ذلك به يظهر أن الخلد يصر به غوب تحت سطح
425 A 10 (Car il apparaît que même la taupe possède des yeux sous sa peau)
ترجمه تريكو .

٣ ساطه في " م " .

(٤) ق : فيل في .

(٥) الطباع أي الطبيعة . ويقول الكندي في كتابه إلى المنجم نافله
في الطبيعة الأولى أن الوجود الإنساني وجودان أحدهما أقرب ما وأبعد
عند الطبيعة . وهو وجود الخواص التي هي من مادة بدء شئنا . . .
والآخر أقرب من الطبيعة وأبعد عما وهو وجود العقل . . . الخ ٥
ص ٨٥٠ ٨٤٠

إن الأمور المحسوسة هي حرية ومنها بعيدة . والقريبة معدودة فيما بالذات ،
والبعيدة معدودة فيما يعرض . إحدى ^{١١} بالذات هي ما هي خاصة خاصة
حاسة . ومنها مشتركة لأكثر من حاسة واحدة . والخاصة هي مثل الألوان
للنصر ، والأصوات للسمع . وصعوم للدوق . والروائح ^٢ للشم . والحرارة
وباردة للمس

وأما المشتركة لأكثر من حاسة واحدة . والحركة والسكون والعدد والشكل
والمقدار . أما الحركة والعدد فيسريهما جميع ^٣ الحواس الخمس وذلك من أمرها
وأما الشكل والمقدار فيشتركان للنصر والمس فقط ^٤

وتعلق لما يقع أكثر ذلك للحواس في هذه الحواس المشتركة . كما
يجب به حين يسير في نهر أو شطوط تتحرك

وأما الحواس . تعرض فنل أن ^(٥) يحس أن هذا ميت ، وهذا حي .
وهذا رطب . وهذا جاف . وهذه حواس الخمس . فبعضها في مشتركة
ولذلك قد يحتاج في تمييزها أن يستعمل في ذلك أكثر من حاسة واحدة . كما
يستعمل ذلك الأطباء فيمن به انطباع الأعرف ، فبهم قد يقصده مرة . ومرة
يجعون مرة عند أنه يظهر هم في أثر الشمس

١١ : والى

٢ : م . والرائحة .

٣ : جميعا .

٤ : الكلام في الأمور المحسوسة مأخوذ عن أرسطو الكتاب الثاني
معد ٦ . والمقصود بالمقدار Grandeur . يعبر أرسطو . أن الحركة
والسكون والعدد والشكل والمقدار مشتركة بجميع الحواس . مثال ذلك
الحركة البسيطة هي محسوسة بالاشتراف للمس والبصر

C'est ainsi qu'un mouvement déterminé est sensible tant au toucher qu'à la vue.
وهذا يوضح الخلاف بين أرسطو وابن رشد ، وعندنا أن مرجع الخلاف
في خطأ النقل .

(٥ - هـ) في ق : من يحس أن هذا حي وهذا ميت .

وإذا قدم ١٧٩ ط | نبي ما هي المحسوسات الخاصة والمشاركة ، فلدا
أولاً بقول في القوى التي تخص محسوساً محسوساً من المحسوسات الخاصة ،
ثم يصير بعد ذلك إلى لقوب في القوة التي محسوستها مشاركة ، وهي المعروفة
بالحس المشترك .

وسدأ على عادتهم من القوب في الحصر^(١)

القول في قوة البصر

وهذه القوة هي (بقوة) ^١ التي من شأنها أن تنقل معاني الألوان مجردة عن الغيبيات . من جهة ما هي معدة لشخصيه وذلك حين يمد تقدم . إذ كانت تترك المتصادين معا . كما قد . وبدي نبي عينا من أمرها أن بين كيف يكون هذا القول . ورأى شيء يكون . والحاصل جميع لأشياء التي يتوهم بها هذا الإدراك فتقول .

لما كانت المحسوسات بعضها مدسة للحواس . وملاقيه لها . كمحسوسات للمس والذوق . وبعضها غير ملاقيه ولا مماسة كالصبر والسمع . وشتم . وكانت المحسوسات هي المحركة للحواس . وعمره هنا من بقوة إلى الفعل . والمحرك كما بين - إذ كان محرك قريبا من محرك أب يمدس المتحرك . وإدراكه كان بعيدا من محرك متوسط جسم آخر . بل واحد . وإنما أكثر من واحد . وذلك بأن محرك هو الذي يليه ، ثم محرك ذلك الآخر لمدى يبه . بل أب يندى لتحريك بل الأخير ونعى هذا التحريك تغيير | ١٨٠ | و | على العموم سواء كان في زمان أو لم يكن ، كالحال في هذا التغيير . فبالحال ما احتدحت هذه الحواس الثلاث إلى متوسط به يكون قوتها بالمحسوسات . وبسبب بأية (٣) حالة اتفقت يكون هذا المتوسط (٤) ، بل يلزم ضرورة أن يكون حاله يمكنه ما أب يقبل لتحريك عن المحسوسات حتى يؤديه إلى الحواس . وليست هذه الحال شيئا أكثر من أن يكون في نفسه عندما هذه المعاني التي يقلها عن المحسوسات حتى يكون لا لون لها ولا رائحة . ويكون قوله هذا بوجه مناسب لقبول الحاسة .

١) زيادة في ق .

٢) م . وان .

٣) ق . ناي .

٤) ق . المتوسط .

أعني لا يكون قوته هيولاني . بل يصرف من المتوسط بين اهيولاني والروحاني
وهذا أيضا أحد [١٠] م ما اضطرب في وجود المتوسط - فإن لطبيعة الإنسان
تعمل بتسريح ولبست كانت هذه الحسوسات إذ أنشئت على آلة الحس
م تدرك . وهذه حبة الماء وهواء اللذين يدرك توصفهما جميعا ١١ الحسوسات
(٢٠) فقد صهر ٢ من هذا لقوب ضرورة احتيج هذه الحسوس الثلاث
إلى المتوسط ، وبأى صفة ينبغي أن تكون على معوية . وأنه ليس يمكن أن
يكون إحصار ولا واحد من هذه الإدراكات ٢ بخلافه . على ما كان يرى
كثير من سلف من القدماء ١

ويسمى أن يرجع إلى ما يخص الإحصار فهو

إن الجسم الذي شأنه أن يشغل نوب من جهة ما هو غير ذي نوب هو
الجسم المشغول من ١٨٠ درجة جهة ما هو مشغول وهذا لقوب صريحا
إما قبول هيولاني . كالحال في الكون في هيولاه . وفي قول متوسط بين
الهيولاني والروحاني ، كالحال في رسم الأجسام في الهواء والماء . وهذا الحس
من عيوب هي جهة في جهة حياء هذه الأسطوانات * لإحصار قص
وهذا سبب بعينه ما كانت آلة هذا الإدراك وهي العين . تعذب على آخرتها
أبدا ودون . لكن هذه لأجزاء المشغولة بغير من أمراها أبدا . بل هي لأجوان
حين هي مشغولة بالعين . أي متصبية . وبذلك لا يمكن أن يصرف في تضام
وإنما تكون مشغولة بالفعل عند حضور المضيء . وهذا ما ينبغي أن الإحصار

(١) في : هذه .

(٢-٣) مقاطعة في ق .

١٢ في المدركات .

(٤) يشير إلى ما ذكره أرسطو في كتاب النفس ٤١٩١ و - ١١٥ حيث
يقول « تحيط ديمقريطس . في الواقع . في منه أن الفضاء المتوسط إذا
أصبح خلأ بعد برى بوضوح أي شيء ولو كان نقطة في السماء » وجاء في
تعليق تريكو على ابنس ما يأتي : الفضاء المتوسط عند ديمقريطس
مملوء بهواء . وليس هناك خلأ بعكس ما يقطن هذا الفيلسوف .
١٠ مقصد بقوله : هذان الأسطوانات الهواء والماء .

(١٣) في : تقوم .

هذين الأسطفيين وبالقوة لكن ثم لحظة التي بها عدم هذان الأسطفيان
هذه القوة - فقد تبين وأما على أي جهة بفعل ذلك الضوء - فقد بدعي أن
يتبين ذلك بعد أن نحصل أولاً هي الأجسام مصبغة - وما الضوء - وما
المتصبي - فنقول

أما الأجسام المصبغة بالتصبي فهو عند الجسم الإلهي (١) والدر - إلا أن
ذلك بالذات للجسم الإلهي ، وبالعرض بدر - ولذلك ثم نكر مصبغة في مكانها
وقد يقدر المصبي أن يصير بأشهر على كل ما من شأنه أن يقبل الضوء من
غيره - ثم يصير هو في نفسه

وأخرى ما قيل له مصبي من هذه ما كان تحت فعل غيره مرث - وم يكن
صروته بعكاس - كحال في قمر

وأما التي تصبي في نفسها فتعد ٢ - وليس جعل عرف مرثية ٣ ، فكثير (٣)
من الأجسام التي تصبي بالنفس - وهذه هي صهر ٤ عن هاديك - وليس
ما قيل في ٥ | ١٨١ | وهذه الأشياء - ب- تصبي من قبل أن لها طبيعة نارية

(١) لم ينص أرسطو على طبعه هذا الجسم - والمقصود بالجسم
الإنسي - العلوي - إذ أن العناصر عند أرسطو أربعة النار والهواء والماء
والتراب ، ثم عنصر خامس يختص به عالم ما فوق القمر ، سميته الأثير -
وهو أقرب إلى صفة النار - وأشار أرسطو في كتاب النفس ٤٢٨ - و -
١٠ إلى أن الأجسام المصبغة مخرج من القوة إلى الفعل بتأثير النار - أو شيء
شبه بالأجسام العلوية - وقال القديس بوماس الأكويسي ، وله شرح على
كتاب النفس لأرسطو - أن الأجسام المصبغة هي النار والأجسام العلوية -
Esse enim lucens sicut et illuminativum, commune est igni et corpori celesti
وإن رشد يصي بالتقديم لها - القدم بالقطع ، لا التقدم بالرثة أو
الزمن أو العلم .

(٢ - ٣) غيره مناعته في ق .

(٣) في مثل كبر .

(٤) في بطير -

(٥) في عن -

نشيء. كذا حكى ذلك المستصوب عن معجم الإسكندر لأن (١١) المصنف إنما يوجد
في مترج من جهة ما هو لول (٢١) ولذلك ليست هذه ألوان إلا أن يشترك لاسم
وسلس ذلك أكثر في كتاب الحسن ومحموس

وأينما فقد يظهر من أثر هذه أنها بخلاف الأول . إذ كانت إنما تنصرف
في الظلمة . ولأنها في الضوء فقط . حتى قيل إن خاصية النور أن يحرك المشف
بمعنى والأولى بهذه أن يقض أنها نصي من جهة أنها تقبل الانعكاس ، لأنها
في طبيعة امرئ . وإلا كان ليس يمكن أن نصي غير . وعلى هذه الجهة يرى
عبود كثير من الحيوان نصي في ظلام . ونقول إنها (٢) يتحلل عنها في الظلام
حار شأنه أن يعرض عنه مثل هذه الرؤية . ولتحقق عن هذا ليس بلائق بهذا
الموضع . فإن استغف ، نقول في هذه الأشياء هو ١٤ في كتاب الحسن ومحموس .

وأما في الضوء فإنه كما كان غير جسم أصلا . فليقل أنه يشيع بكنهه
في كلية . لأن جسم اشتمة . وبعدت في غير زمان . وم يكن فيها هذا شأنه أن
يقدر . ثم يمكن الضوء شئ غير كذا شئ هو مشف . ومنصفي هو بدني
يقض الضوء . ونصوء بما يقض لإفاده في منصفي . ذاك ما منه وضع محدود ،
وقدر محدود ١٠ ولذلك لا يصح كل مصي . أي منصفي . تنق . ولا على أي
نعدا تنق . لكن وضع محدود وقدر محدود ١١ وهو [١٨١ ض] شئ أن الإضاءة
من تكالات هي ليست منقسمة ١٢ [١١ م] بانضام الجسم . ولا خاصية في زمان .
يكن إذ كان هذا كله هكذا فعلى أي جهة - لب شعري - يكون

للضوء مدخل في جسم هذا الإدراك وذلك يمكن أن يتصور على أحد وجهين

(١١) في أن

(٢١) في هو لول .

(٣) في أنه .

(٤) زياده في في .

(٥-٥) مناقضة في في .

(٦-٦) مناقضة في م .

(٧) في رسم .

إما أن يكون الضوء هو الذي يعطى الجسم المتوسط الاستعداد الذي به يمكن أن يقبل الألوان فقط حتى يؤديها إلى الحاسة . وهو الإشعاع بالفعل . حتى يكون اللون إنما يحرك المشف . من جهة ما هو مشف بالفعل . وتكون الألوان على هذا موجودة بالفعل في الظلام . وناقضه بحركة للإبصار . على جهة ما يقوى في العلم إنه (١) معلم بالقوة إذا لم يكن له متعلم (٢) أو تكون الألوان موجودة في تضاد بالقوة الحقيقية ٢ . حتى يكون الضوء هو محركه من الضوء إلى الفعل

فقول إنه قد سن في كتاب النفس والعقول أن اللون هو احتلال جسم مشف بالفعل . وهو سار . مع الجسم الذي لا يمكن فيه أن يستشعر وهو الأرض وإذا كان ذلك كذلك فاللون ضوء . وهو يستكمل ضروره على حواس يمكن به ضوء الذي حارج ويقوى وقد يظهر ذلك من أن من بطون في الألوان الواحد يعطى في غير الشمس . وجد مرور له حساس عليه . ويكشفها رأياها (٣) بأحوال مختلفة في الزمان والنقص . ١٨٢ و | وذلك مما يدل على أنها تستكمل بالضوء الذي من حارج . استكلاما . ولذلك ما فعل إن الضوء هو ما فعل للإبصار . وأيضا في أرض بالضوء . ليس به مدخل في الإبصار سوى أنه يعطى المتوسط الاستعداد الذي به يقبل الألوان . وهو الإشعاع بالفعل . لزم أن يكون اللون وهو معنى ما كان فلما . حرك المعنى من جهة ما هو معنى وذلك مستحيل

١ - ١١ في يعلم بالقوة إذا لم يكن متعلما .

٢ . مصدر من رشد بالقوة الحقيقية أي المادية كما يقول في صدر هذا الكتاب « وأن سائر ما يقوى عليه من الأحكام الموجودة بالفعل إنما قويه على شيء فاما يقال فيها ذلك من جهة المادة ١٠٠ » والذي حكاه أرسطو هو أن الضوء يعطى الجسم المتوسط الاستعداد ١٠٠ أي على الوجه الأول .

(٣) سابقه في ق .

٤ . سابقه في ق .

٥ ا ق : « الذي من حارج ولذلك ما من به » وهي عبارة رائدة .

(١) ولا يقدر أيضا أن يقول إن الألوان موحودة بالقوة المخصصة في الظلام ،
 وبأن الضوء هو المخرج لها إلى الفعل ، لأنه لو كان كذلك لما أمكن أن يُبصر
 شيء إلا واحدا بعينه ووضعه وأحده من البصر والنصبيين بوجهين مختلفين من صفة
 التوحد وجمعه المحل ، ولذلك لما يقول إن اللون رؤية فقط ، بل هو شيء موحود
 في ذاته ، إلا أن الضوء فيه تكميل^(١) .

فقد تبين من هذا القول ما هي هذه القوة ، وبأي جهة^(٢) تدرك ، وكيف
 تدرك ، وأما القول في مدركها وهي الأبصار ، فأتيقن الموضع بذلك هو (٣) كتاب
 الحس والمحسوس .

(١-١) هذه الفقرة كلها زيادة في ق .

(٢) في شيء .

(٣) زيادة في ق .

القول في السمع

وهذه غوة (١) هي القوة التي من (١) شأنها أن تستكمل معاني الآثار الحادثة في
 احواء عن مقارعة لأحسب بعضها بعضا . لسبب أصوات . وهذا كله بين يدي تقدم
 فأما بأي شيء يكون هذا الإدراك . وعما يكون . والحوادث التي به يكون محض
 بقول من . أما الذي عنه ١٨٢ ط ١ يكون . فهي مقارعة لأحسب بعضها بعضا .
 لكن نفس عن أي جسم ؟ تنق يحدث الصوت : ولا بأي قرع تنق . من
 يحتاج في أن يكون (٢) الفارغ والفروع كلاما . صلبان وأن تكون حركة الفروع
 إلى الفروع أسرع من تشبب الهواء . فإن بدأ أدنى جسم في غاية انصلاصة من
 جسم آخر في عادة من انصلاصة بعض . يهتز ويهمل . ثم يحدث عن ذلك صوت
 به ١٩ قدر وكذلك أيضا إن لم يكن الأحسب تقارعه وفروعه صلبة . فإن
 ألا يحدث صوت أصلا ١١١ . وإنما إن حدث فشدته حركته . كما يعرض ذلك
 من السياط متى يصرب ٢٠

وقد يعين على حدوث صوت أشكال المفروقات . من أن تكون محوطة
 أو عريضة ٥ وسبب هذا كله

وأما ما به يكون هذا الإدراك فهو الهواء وباء ٢١ وذلك أنه قد بين أن

(١-١) ق : هي التي .

(٢) قد نص أرسطو أن صوت لا يحدث من بعض الحساس والأحسب
 المحبوبة والمبوء .

(٣) ساقطة في ٢٠

(٤-٤) ساقطة في ق .

(٥) عند أرسطو لأحسب بقاءه والمبوء لا العريضة . وكذلك عند ابن سينا
 في اشياء والحياة .

(٦) هذا مخالف أرسطو في قول : يصح الصوت في الهواء . كما يسمع في الماء .
 ولو أن ذلك أقل وضوحا . ومع ذلك فعلة الصوت ليست الهواء ولا الماء . بل المهم
 هو حدوث مقارعة الأجسام الصلبة بعضها بعضا . ومعارفها الهواء (١٩ ط ٢٠)
 ويقول رودييه في معينه . من الصوت عند أرسطو حركته الهواء أو الماء . بل هو
 صفة في صوت يحسب الهواء . فالصوت لما هو كذلك موجود من سلاية الأذن .

هذا المحسوس هو ضروره من المحسوسات التي تترك متوسط يد كات غير ملاقيه للمحسوس إلا أن هذه ١١٠ الحجة التي بها خدم هذا المتوسط واحدا واحدا من هذه الحواس غير الحجة التي بها يخدم الآخر ، وهي كلها تحتص (١٢) في أن هذا المتوسط يخدمها من جهة ماعمر عادة للمحسوس التي يقابل بها قبولها . إذ هذه هي صفة للقبائل ١٣ . وإن كات ختلف جهات ذلك

أما الحجة التي بها يخدم الإبصار فهو الإشفاف وقد سن ذلك وأما الحجة التي بها يخدم هذا الإدراك ، الذي هو السمع ، فهو سرعة قبوله للحركة ، والتشكل (١٤) بها ، وأن تبقى الحركة فيه ١٨٣ و | وقد كف محرك . ويبقى ذلك الشكل المحدث عي فيه زمان . كالحسن التي تعرض نماء عندما يبق في حجرة قرب هذه حجرة يعينها تعرض للهواء من لفرع . وقد قبل في غير | ١٢ م | هذا موضع كيف تكون هذه حركة في الماء وهواء . وكات المتوسط في يودي نقرع بالحركة التي تعرض فيه . وكات كل حركة في زمان . كات هذا الإدراك بصاً في زمان . بخلاف ماعمر الأمر في الإنعاش . ولذلك ما يسمع الرعد بعد رونة نقرع . والسبب في هذا واحد . على ما سن في الآثار (١٦)

فأما العلة التي من أهلها يكون الصوت عن لأحد م | الصلدة . فهي دا تلافت لسطوحها م يتنفس من بعض عن بعض . فمطر (١٨) هواء عي بشدة وبذلك ما كات منها أعرض كات صوته أعظم . لأنه يبق من هواء أكثر

(١) ماضة في و

(٢) ماضة في و

(٣) في المايل .

(٤) في : لشكل

(٥) في : حيا .

(٦) في : ولو .

(٧) يقصد كتاب الآثار العلوية . ثم أن السبع م في زمان ، ويس لصر كذلك ، ففضية لم يذكرها أرسطو . ومن الواضح أن رأي خاص بالإبصار يخالف ما يشته العلم الحديث لأن للصوت سرعة معروفة .

(٨) في : ميطعو ، وقد تقرأ للفص السابعة يتناضح .

وأما حدوث الأشكال بحرفة والأمر في ذلك مبني . وحدث أن الهواء يدفع
 من حولها (١) مرار كثيرة . فيحدث هناك للصوت صور ليس وتراجع (٢)
 من هذا الجنس هو حدوث الصدى (٣) . وذلك أنه ليس شيئاً كثيراً
 من انعكاس الهواء عن الجسم الذي يبقاه حافطاً لذلك الشكل الذي تشكل به
 عن (٤) القرع ، حتى يحرك الهواء المنبث (٥) في الأذنين الذي هو الآن في قريته
 للسمع كما | ١٨٣ ط | يقول أرسطو (٦) مرة ثانية (٧) ومبرله حد الهواء من سمع
 منزلة الرطوبة الجليدية من الإحصار وبشبه أن يكون الأمر (٨) على ما يقول
 تامسطيوس أنه ليس هذا فرع ولا يحدث عنه انعكاس (٩) . ولولا ذلك
 لم يسمع الإنسان صوت نفسه كما أنه ليس يحدث رؤية إلا عن انعكاس
 شعاع . ولولا ذلك لم يسمع في عين لكن أبقى موضع ذكر هذه الملاحظات
 ونقصها هو كتب الجنس والعنصر

وكذلك أيضاً صوت في مائية للصوت موجود بحبوس وفي شيء
 وجوده . يبقى الواضح بذلك (١٠) هو ذلك الكتاب . وكتب حبوس . وفي كتاب
 يظهر من قرب الفرق بين وبين الأصوات في تحدث عن الأحكام . في انصوب
 وهو المسمى نفقة ، هو الذي يكون عن الحبوب تد هو حبوب . وذلك إنما
 يكون عن تخيل ما ، وشوق ، وبألة محدودة . وهي آلة النفس والبدن
 على أن لتصويت يحدث عن فرع آلات لتفمن الهواء الذي به يكون تنفس

(١) ق : حوائطها .

(٢) ساقطة في م .

(٣) و : نصوب .

(٤) و : من .

(٥) ق : المرتبة

(٦-٧) ساقطة في و .

(٨-٩) ق : كما .

(٨) لم يكن ابن رشد في حاجة إلى الاحتجاج برأي تامسطيوس ، لأن أرسطو
 يقول : إن الصوت كالصورة يتمكس على الدوام (١٠٩ ط - ١١٠)

(٩) ق : بدكرها .

(١٠) ق : وهي آلات و : وبين أنه

أما لا نقدر أن نتخس من بصوت . ولكون النعمة لا تحدث إلا عن تحيل لا يسمى
السعال ١ نعمة فأما الحيوانات التي تصوت وهي غير متممة كالحيوان المعروف
بصرر (٢) لئلا أو بصرار أو ححر . فإنما يصوت بحرفه

فقد قلنا ماهي هذه القوة (٣) . وما متركها . وما في شيء . يكون هذا
الإدراك [٢٨٤] وكيف يكون

(١) ساقطه في و

(٢) عن لدميري في حياء الحيوان . مزار الليل هو الخدح قدله كخوهرى .
وهو قدأز وفيه شيء بالخزاد . وعينه احد احد . وقد يبدأ . الخدح صرر من
الخدح يصوت و الصغاري من أول من إلى لصح . و صرر صلب . به .
وبذلك قالوا : أكن من جلد .

(٣) ساقطه في .

القول في الشم

وهذه القوة هي غوه التي من شأنها أن تمثل معنى الأمور المشمومة ،
وهي الزوايح ، وليست فصول أرواح عندما يبتدئ كقصود الصغوم (١) . وي
يكاد أن تسميها من فصول الطعوم حتى يقول رنحة حلوه . ورنحة صبية

ويشبه أن تكون هذه حصة فيها أضعف مما في كثير من حيوان
كالتسر والحصن وما أشبهها . من الحيوان القوي شمم فأما ما به يكون
هذا الإدراك : فهم لأسطبق الحاد من التحدث المتقدمين أعني : الماء والهواء .
فإن الحيتان قد يظهر من أمرها أنها تشمم . وذئب أيضا يشم مما يمدم
وأما عن أي جهة يخدمان هذه الخاصة . هناك يظهر إد تبيين ما هي
الرائحة فتقرب

إن الرنحة إما توحد لدى الطعم من جهة ما هو ذو صمم . وهو موضوعها
الأول الذي هو بمنزلة سطح نوب . وذلك يستند كثير من لرائحة على الطعوم (٢)
وذلك طاهر بالاستقراء وقد قيل في كتاب الحس والخصوس إن الطعم هو
احتلاط الجوهر لبايس الجوهر رطب يصرب من النصح يقر به . فإذا كان
ذلك كذلك . فالرائحة إما توحد للأجسام (٣) من جهة ما (٤) هي ممتزجة .
وليس لكل الممتزجة . بل لمترحات ما وليس كذلك اللون والصوت . فإن
لكل واحد | ١٨٤ ط | منها وجودا في هيولاه . ووجودا في المتوسط

وأما الرائحة فإنه يلزم أن يكون وجودها في المتوسط . هو بعينه وجودها
في موضعها الأول (٥) . وكانت (٥) ضرورية تابعة (٥) لدى الطعم والطعم بما هو طعم

(١) ق : الطعام .

(٢) ق : الطعم .

(٣-٢) ق : من حيث .

(٤) ساقطه في م .

(٥) هـ : تابعة ضرورية .

[١٣ - ٥] تابع للمسترح . وما هذا شأنه فيس يقبله الماء والهواء قبولاً أولاً .
أعني بذاته . ولو كان ذلك كذلك . لكانت استغنى دوت طعوم . وذلك محال .
وإذا تقرر هذا ، فلم يبق وجه يُخدم به هذا الإدراك المتوسط إلا بأن
يحمل ما يتخلل من المشعومات من الجوهر الحق المدس له حتى يوصيه حاسة
الشم . كما يظهر ذلك من خمس من أمور كثير من دوات الروائح . أعني أن
إدراك الشم عند تعرك باليد ، أو لقي في الهواء ، وريحته عند تنويعها مثل هذا
الحجر الذي شأنه أن يشم . ولذلك ما احتج دوات الضعوف التي شأنها أن تشم .
في أن تكون مشعومة بالعمل . إلى الحررة التي من حارج كسبك وغيره . وبعضها
يسمى ^١ بكفي ذلك حتى يبقى في سائر كالهود الهلبي ، وبعضها ليس ^(١)
يشم ذلك فيه حراره ^٢ سار ولا حراره الشمس ^(٢) للطاقة جوهره بل بحرارة
ليس . كالحجر في بحر ^٣ وتفصيل هذا في كتاب الحس والحسوس ، ومن الدليل
على أن المشعوم من حس الحجر أن الشمس من حيوان . كما يشم باستنشاق
الهواء وإدخاله . وقد يشبه ذلك أن لرياح نسوق الروائح [١٨٥ و] التي تكون
من راحة مهبط ^٤ . وتعريف التي تأتي من مذهبها
فقد قد ^(٥) ما هي ^(٥) هذه القوة . وما مدركها . وبأي جهة يكون إدراكها .

(١-١) ساقطه في ق .

- (٢) ق ١٠ - نقول ولعلها أصح لقديتها حراره سل .
(٣) الخيري باب معروف وأنه زهر مختلف بعضه أبيض وبعضه أصفر ، تابع
في علم الطب . وقوة هذا اسباب قوة محلو . به زهر أصفر وأصفر حله الأصفر
البرقي لرائحه [نظر المصنف في الأدوية المتبردة للعلى] .
(٤) ق ١٠ - حطب .
(٥-٥) م ١٠ - ق

القول في النوق

وهذه القوة هي التي يدرك بها (١) مضاف الطعوم. وقد تلخص قبل ما هي الطعوم.
وهذه القوة كأنها لمس ماء، إذ كانت إنما يدرك محسوسها بوضعها على آلة الحس (٢).
وبذلك ما يرى الإسكندر أن هذه القوة ليست تحتاج إلى متوسط على ما سيظهر
من أمر اللبس. لأنَّ تعدد هذه القوة لشيء آتيا بالنسبة. إنما تدرك الطعوم توسط
لرطوبة التي في اللحم. وخاصة الأشياء اليابسة. وذلك أنه يعرض من عدم هذه
لرطوبة ألا يدرك الطعوم. وإن أدركها فعسر. وكذلك يعرض من حدث هذه
لرطوبة في وقت بانحرفها نحو مراح ما أن تحدث (٣) الطعوم كلها على غير كنهها
والحكمة فيصير أن أحد ما يقوم به إدراك هذه الحاجة (٤) هو هذه الرطوبة.
وبذلك جعلت المدعى دائما لوليد هذه الرطوبة (٥). وحصل لها فيها مستكان
مفصلا إلى أصل اللسان من هذه الأشياء كنهها قد يظهر (٦) أيضا أن هذه الحاجة
إنما تدرك محسوسها متوسط هو (٧) هذه الرطوبة. وقد صرح بذلك أبو بكر من
الصائغ في كتابه في النفس. وشامطوبس

وبنحو أن نظر في ذلك فمول إن الحاجة إلى المتوسط قد تبين في سلف
أنها أحد | ١٨٥ ط | أمرين إما أن يكون المتوسط هو يدى مودى تحريث
المحسوس لآلة الحس (٨). لكون محسوس غير محسوس لها كالحال في محسوسات

(١) ساقطه في و.

(٢) و : الحاسة

(٣) و : تحو.

(٤) و : الحواس.

(٥-٥) ساقطه في و. - واسعد مع جمع : موضع من اللهاة وهو رطب المحسوس.

واللحمة في إحدى عبد اللهاة (الفاوس)

(٦) ق : يعلل

(٧) ق : وهي.

(٨) و : الحاسة.

الثلاثة التي هي الألوان والأصوات والروائح . وإما أن تكون الضرورة الداعية إلى المتوسط لا في هذا فقط . بل وفي أن يكون وجود الصور محسوسة فيه نصرب من المتوسط بين وجودها فيولاني المحض . وبين وجودها في النفس . كالحال في الألوان . وإذا كان عدد هاتين ١ ضرورة الحاجة إلى وجود ١٢ المتوسط فليس أن نقول ليس يحتاج إلى متوسط بمعنى الأول . وهو أشهر المعاني لدرجة إلى المتوسط . إذ كان المحسوس به يحرك آلة الحس بمهنته ١٣

وأما الجهة الثانية من جهتي الحاجة إلى متوسط . في إيجاد هذه الجهة موضع نظر . فإنه قد (١) يظن أنه إنما يكون ٤ تصور هذا الحسوس المتوسط في الوجود بمحسوسات التي يظن بتركها . كألوان التي يقسمها هو . نصرب من المتوسط بين وجودها فيولاني . وبين وجودها في النفس . وكذلك يشبه أن يكون الأمر في الحركة التي في الهواء . أو الحركة التي هي في نفس القدرع والمفروق في حاسة السمع . وندت مادي الحركة المتعددة في ماء عن وقوع (٥) الخجيرة فيه | ١٤ | . ليس يتوقف التأثير حذرة عيب

وأما محسوسات | ١٨٦ | والتي يقسمها جسم مركب فقط . أعني مفرج . إما ألا يوجد في حاسة من هذا معنى من متوسط . وإما إن وجد في وجهة أخرى (١٧) . وكأن حاجة هذه إلى متوسط مع حاجة تلك ١٢ نصرب من تشككت وندت لأشبه أن نقول في هذه الرؤية ٢٠ إنما تعين على هذا العمل من جهة أنه يعرض للمتعومات أبداً أن يصب ٢٠ نصرب من المصنع بعريها في جسم . وندت هذا الصوت والمصنع يعين على إدراك كثير من المصنوعات . وخاصة التي إنما يدركها بعد تشبه في الجسم وأعداد في هذه كالحال في بعض

١ . في : جهة .

٢ . مائة في ٥ .

٣ . ٥ : خمس .

٤ - ٤ . في يظهر أنه إنما يمكن .

٥ . في : وقع .

٦ . مائة في ٥ .

٧ - ١٧ . في ٥ . وكتبت مع هذه .

لشمومات التي تدرك بالعرك وكان هذين الصنفين من المطعومات والمشروبات
هي محسوسة بالقوة

وأما المطعومات التي هي رطبة بالفعل ، فلما ألا تحتاج في هذه الرطوبة
في القم ، ولما إن احتاجت ، فحاجة يسيرة ، ولذلك الأولى أن يقول في هذه
الرطوبة : إنها من بعض آلات الإدراك للفوق ، من أن يقول إنها متوسطة ،
وإن هذه الحاسة مما تحتاج إلى متوسط ، ويطلق القول في ذلك كإطلاقه في البصر
والسمع والشم ولذا يرى الإسكندر فيما قال - أحبط لوصفه - إذا كان الأشهر
من حاجة المتوسط - إما هو أن يكون المحسوس غير ملاق لآلة الحس وذلك
أنه لما كان لأفضل في حفظ بقاء الحيوان ألا يحس فقط بالمحسوسات التي تناسه
بل وبالمحسوسات | ١٨٦ ط | التي من حارح - وعلى بعد مه - يشترك نحوها
أوعها - بالضرورة ما كانت الحاجة في هذه ماسة إلى المتوسط - ولما كانت هذه
الآلة ، مما تدرك الطعم من جهة ما هو رطب أو مترطب - وكان ما هو بالقوة شيئاً
ما واجب فيه ألا يكون فيه بالفعل شيء من ذلك لدى هو قوى عليه - كما آلة
هذا الإدراك بآسة - ولما كانت هذه الرطوبة التي تنشط بها المحسوسات اليابسة
حتى تدركها هذه الحاسة هي كالموصل بوجه ما - فأنواجب ما لم فيها أيضاً
أن تكون غير ذات طعم في نفسها ، وإلا لم تناد بها الطعوم إلى الحاسة على كبرها ،
كما يعرض ذلك للمرعى وهذا ١١ من عمل هذه الرطوبة أقرب ما يشبه به المتوسط
وكانت هذه ١٢ الحاسة وحاسة الإنصار يدركان محسوساتها ٣١ في موضوعاتها
الأول ، اشتركتا في إدراك الشكل والمقدار

فأما (١) حاسة السمع والشم ، فلما كانت تدرك محسوساتها وقد انفصلت
عن موضوعاتها الأول - لم يوجد لها هذا المحسوس اشترك

(١) م : وهم .

١٢ ساقط في م .

(٣) ي : محسوساتها .

(٤) ق : ولما .

والقول في هذه الأشياء ١١ على الاستقصاء . فبستدعي قولاً أبسط
 من هذا بكثير . لكن قول حري في هذه الأشياء (١) حسب الأمر الضروري
 فقط وإن مسح الله تعالى (٢) في العمر . (٣) وحتى هذه (٤) الكرب . فمستكلم
 في هذه الأشياء نقول أي . وأوضح . وشدد استقصاء من هذا كله . لكن هذا (١)
 بقدر الذي كتبناه في هذه الأشياء | ١٨٧ و هو لضرورة في لكمال الإنسان .
 وبه تحصل أوب مراتب الإنسان . وهذا القدر لم يتم له الوقوف عليه بحسب
 رتبة هذا كثير

فقد قل ما هي هذه عمدة . وما آتينا . وبأى جهة تدرك محسوسها .
 وأما القول في نظموه وتفصيلها . فأتينا المواضع بذلك هو كتاب
 الحس والمحسوس

(١) (١) ساقط في .
 (٢) رتبة في .
 (٣-٢) في : وملا هذا .
 (٤) رتبة في .

القول في اللمس

وهذه القوة هي القوة التي من شأنها أن تستكمل معنى الأمور اللموسة واللموسات ^(١) كما قيل (١) في كتاب الكون والفساد بما أول ، وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، وإما ثواب . وهي المتولدة عن هذه كالصلابة واللين وهذه القوة لما كانت إنما تدرك هذه (٢) اللموسات عن نحو ترتيبها (٣) في وجودها فهي تدرك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أولا وبالذات . وتدرك الكميات الأخر المتولدة عن هذه بنسبة هذه . وهذه العلة يجب لزوم أن تكون هذه القوة تدرك أكثر من تصاد واحد بخلاف ما عليه الأمر في البصر والسمع وذلك [١٥ م] أنه ما كانت إنما تدرك هذه اللموسات على نحو كمياتها في وجودها . وكانت كل واحدة من هذه لكميات تقتل بها (٤) كيفية أخرى كالحرارة التي تقتل بها اليبوسة أو الرطوبة [١٨٧ ط] كان إدراكها لهذه القوى (٥) معاً . وأيضا فإن القوى المتعلة بها أعني الرطوبة واليبوسة لما كانت كالمجولي للقوى المتعانة . أعني الحرارة والبرودة . وبمعنى ما كالصورة . كان من الواجب أن تكون هذه القوى تدركها معاً . ولو كان يدرك الحرارة والبرودة لقوة (٦) واحدة . والرطوبة واليبوسة (٧) القوة أخرى (٨) لم تدرك ولا وحدة منها (٩) هذه انتصادات على كمياتها . وليس كذلك الأمر في السمع والبصر . فإن حاسة البصر إنما تدرك تصاداً واحداً وهو الأبيض والأسود من جهة أنه ليس يقتل بذلك تصاد آخر . وكذلك الحال في إدراك السمع الثقيل والخفيف .

(١) : ما نطقه في م .

(٢-٣) : و : انصوبات على نحو ترتيبها .

(٣) : و : به .

٤ : و : كميات .

٥ : و : بقوة .

(٦-٧) : و : بقوة واحدة .

(٨) : و : سبباً .

وقد تدرك عبر هذه الحاسة أيضا (١) أكثر من تصاد واحد . وهي المتصادات
 الموضوعات لمحسوسها (٢) لأول . كإدراك السمع الحشن والأملس الذي هو
 موضوع الصوت (٣) . أو المتصادات التي توجد في المحسوسات لأول (٤)
 (٤) ومثال إدراك البهر البراق (٤) والإبراق اللذين موضوعهما الأبيض والأسود .
 وهذا ينحل الشك الذي يطرأ على هذه القوة أكثر من قوة واحدة إذ كانت
 تدرك أكثر من تصاد واحد

وقد يظهر ذلك أيضا إذ بين أن آلة هذه بقوة واحدة . وذلك أن أحد
 ما تعدد به هذه القوى هي الآلة . إذ كما يرى ضرورة أن لقوة واحدة هي
 آلة واحدة ، وأن هذا منعكس

ولذلك ما يسعى أن يخلص أولا | ١٨٨ | وما هذه الآلة . وهل هي
 واحدة أو أكثر ؟ فإنه ليس لأمر في ذلك يتكبد فيه في الحواس الأخر .
 وإن كان هذا المبحث أليق بكتاب الحيوان . فنقول :

إنه مما تبين في ذلك لكتاب أن الأعضاء آلات (١) للنفس . وأن (٢)
 هي اختلعت حلقها لاختلاف أفعال النفس ، حتى تكون العين مثلا (٣) (٤) سا
 وحدت مركبة من ماء وهو . من أجل الإلتصاف (٥) وهذه تبين في الأعضاء
 المركبة . وهي التي ليس يشبه أجزؤها بعضها بعضا

وأما الأعضاء البسيطة ، وهي التي أجزؤها تشبه بعضها بعضا . فيظهر
 في كثير من أن يكون من أصل مركبة . كاليد التي تألف من عظام

(١) بسيطة في م .

(٢) في المحسوسات .

(٣-٤) بسيطة في م .

(٤-٥) في : مثل ذلك البصر ليراى (البصر كل شيء اجتماعه سواء

وبياض . لغاموس .

٥ . في كثير .

(٦) في : آلة .

(٧) : وآلة .

(٨) رتبه في ق .

(٩-١٠) في : وهو أبيض

وأورد غير ذلك . وقد ظهر أيضا (١) في بعض أها بما أوحى (٢) أن تنقسم إلى نسط ومركب من أصل النسط قوى النفس . وذلك أن القوى الأربعة (٣) التي تقدم ذكرها إما بوحدة في أعضاء آلة .

وأما حس النفس فلما كان شائعا في جميع الأعضاء . ومشاركيا لجميع الأعضاء . وحب ضرورة أن يكون العضو الذي يحسه مشتركا نسطا غير أن

ولما كانت أيضا هذه القوة ليس علو من حيوان . لزم ضرورة ألا يحاول

حيوان من هذا العضو . وليس في الحيوان شيء يرى أنه بهذه القوة غير اللحم

وذلك (٤) أما يرى أنه العضو الذي (٥) إذا غمزنا عليه أحسنا مع أنه مشترك

لجميع الحيوان | ١٨٨ ط . ومنه (٦) يحل الشك الذي نظر به أن اللحم له

ليس بآلة هذه القوة . وأما ميزته ميزلة المتوسط . كما يظهر ذلك من قول

ثامسطيوس . (٧) وأرسطو في كتاب النفس خلاف قوله في كتاب الحيوان (٨)

فإنه كما قيل ليس في وجود اللحم حس بالذات . بل بالقوة كقايه في أنه آلة

هذا الإدراك بل ليس لأنه يكون من داخله . ويكون هو كاموس . فإن

لو أنس حيوان حس . ثم عرّبه عليه . بوحده (٩) حس . وذلك أنه إذا

تخدد لما تبين في كتاب حيوان . وما (١٠) هذه أيضا من أن آلة هذه القوة يجب

أن يكون نسبة ومشاركة لجميع الحيوان . وأضيف إلى هذا ما يظهر بالتشريح

وهو أنه ليس يوجد في جسد الحيوان عضو بهذه القوة يرى أنه حس غير اللحم .

تبين باصطوار أن آلة هذا حس هي اللحم فلما لأعصاب تبين يرى حيوان

أن آلة الحس (١١) هي | ١٦ ط . د . كانت ذات شكل وعويص محسوس

(١) ساقطة في . .

(٢) و : وحده .

(٣) أ : أربع . وأعصية : القوى الأربعة : السمع : البصر : الشم : والذوق .

(٤) : في : آلة العضو الذي يرى أن .

(٥) : في : ههنا .

(٦) : ساقطة في ق .

(٧) : ق : وحدته .

(٨) : في : وبها .

(٩) : ساقطة في و .

(١٠) : ق : إد .

في بعضها كالخد في المعروف . فهي أقرب أن تكون ألية من (١) أن تكون بسيطة كاللحم وأيضاً علية (٢) مشتركة لجميع الخد ولو كان الأمر كما طر لما كان يحس بجميع أجزاء اللحم ٣ الذي للحيوان ٤ لكن إذا توهم الأمر فيها وحده ٤ مدخل في وجود الحس يوحه ما وذلك أننا إذا وضعنا ما يظهر بالشريح من أن كثيراً من الأعضاء إذا عمل | ١٨٩ | والعصب الذي يأتيها أو انقطع ، عسر حسها وأصف إلى حد أن الطبيعة لا تعمل شيئاً طلالاً ٥ وأن هذه الأعصاب كانت فعل ما وتعمل . أعني (٦) من عدم الحس أو انفعالها ، ظهر من مجموع هذا أن العصب له مدخل في وجود الحس وذلك أن استعمال طريقة الارتجاع مجردة في استنباط أفعال هذه الأعضاء قد سبى في علم المنطق اختلالاً (٧) ، على ما من عادة جالينوس أن يستعمل ذلك ، وكثير ممن سلف من المتأخرين لكن إن كان ولابد للعصب مدخل في وجود الحس فعل أي جهة

— ليت شعري — يكون ذلك ؟ فنقول

إنه إذا تممظ مما تبين في كتاب الحيوان أن الموضوع الأول لهذه القوة ، ولسائر قوى (٨) الحس هي (٩) الحرارة العريضة التي هي في القلب بداتها ، وفي مائر الأعضاء بما يصل إليها من الشريان " تنه من القلب " وأن الدماغ إنما وجد لأجل تعديل هذه الحرارة العريضة في كنه الحس . وذلك أنه ما كان يمكن أن تدرك هذه القوة الأشياء الخارجية عن الاعتدال في الكميات المفرطة ، إلا أن تكون ألها في عامة من توجه والاعداد . حتى تترك الأطراف الخارجية عنها وهذه حال اللحم ولذلك كان اللحم أعدل ٩ . كان أكثر حياء .

(١) في : بها .

(٢) في : ولب .

(٣) (٤) في : الحيوان .

(٥) في : ها .

(٦) في : باطلاً .

(٧) ساطعة في : و .

(٨) في : حلاله .

(٩) (٨) في : الحس هو .

(٩) في : مدبراً أعور .

كما يرى ذلك في حس باطن الكف والعصب بعيد مراحه من مرج المتوسط .
ولذلك كان حسه عميرا (١) - إذ كان [١٨٩ ط | باردا يائسا .

وهذا ينسب آل الدماغ ليس هو (٢) يفتوح هذه الحاسة ، كما اعتقد
جالينوس ، وإنما هو بدوع القوة المعتدلة وإنما احتج (٣) في آلة هذه الحاسة
أن تكون معتدلة بين أطراف الكميات ، لأنه لم يتفق فيها أن تكون خلوا من
المحسوسات التي تتركها ، ولا موجودة فيها بالقوة المختصة . كما تنق في (٤)
الإبصار أن كانت خلوا من الألوان . وكذلك يستر القوى الأربع وإما كان
ذلك كذلك لأن هذه الآلة هي حار بآلة الإدراك . من حيث هي مبرحة .
والمرجح لأنه فيه من وجود الكميات الأربع .

وأما مسعة هذا التبريد الذي للدماغ في حاسة حسية . فقد فحص عنه
في كتاب الحيوان

وإذا وصفا هذا كله هكذا . وأوصفا إلى هذا أن العصب إنما ينبت
من الدماغ لأنه شبيه بخوخره . حصل من مجموع هذا كله أن اللحم إنما
يحمس بالحرارة التعريرية التي هي (٥) فيه حسا ، إذا تعددت حرارته بالأعصاب
الواصلة إليه من الدماغ . وبشأن أن تكون هذه الأعصاب . إنما هي موجودة
في الحيوان تكامل . من أجل الفصل . وإلا فالحيوان الضعيف لحرارة كحيوان
الشرز وما أشبهه . فإنه لا عى لوجود هذه (٦) الأعصاب فيه (٧) وخاصة
في الحيوان الذي ليس يوجد له من قوى الحس عبر هذه القوة كالاسمى
لغيره . وعبر ذلك ولذلك يرى كثيرا من الحيوانات التي [١٩٠ و | ليس
أعصابها كثيرة الآلية إذا فصلت سقى رما تتحرك . ونحس الأحرار المقطوعة

(١) في عميرا .

(٢) زيادة في .

(٣) في . احتج

(٤) سابقه في .

٥ الكميات الأربع هي حار . بار وبارد والباس . وهي يوارى اعصار
الأربعة الحار واهواء وانه وارب .

(٦) سابقه في ق .

(٧) في : الأعصاب .

مها . خلافاً للحال في الحيوان (١١) الكثير الأعضاء (١٢) الآلية (١٣) بل يكفي في وجود كثير من هذه الحيوانات وجود القلب والدم فقط . أو ما يتبرل مرلها
وقد جمعنا القول عما قصدنا إليه (١٤) . إذ كان المحصل عن هذه الأشياء
أبلى المواضع به كتاب الحيوان .

فقد تبين من هذا القول ما آله هذه القوة

وأما أن هذه القوة ليس (١٥) تحتاج في إدراكها إلى متوسط . فهو (١٦) مبني
مما قد فيها سبق . أن متوسط يمتدح إليه في حوس لأحد أمرين أحدهما
كون المحسوسات غير ملائمة لآلة (١٧) الحس . والثاني لمكان الترقى من الوجود
الحيواني إلى الوجود الروحاني (١٨) . إذ كذب الطبيعة يمتدح نصير إلى
الأعداد أبداً متوسط . وهذه القوة من جهة أن محسوساتها يمتدح تحس بها .
وهي ملائمة لآلتها ، لم تصح إلى متوسط هذه الجهة . ومن جهة أيضاً (١٩) أن
آلتها (٢٠) إنما تقبل هذه المحسوسات قبولاً هيوالاب . وذلك أنها تحس وتبرد .
لم تحتاج إلى متوسط بالمعنى الثاني .

فأما ما يره ثاسطوبس ويعطيه حاضر كلاء الحكيم (٢١) . من أن هذه
الحاسة وإن كانت تلقى محسوساتها وتماسها . فإنه (٢٢) ليس يمكن أن تحس
وليس بينهما هو أصلاً . كما ليس يمكن اسمع أن يتأس في الماء دون أن
يكون (٢٣) طاب بينهما (٢٤) . ويعمل هذا حجة على أن هذه الحاسة قد تحتاج
نوحه ما إلى المتوسط متى من خارج فيشبه . إذ كذا الأمر على هذا . ولابد

(١) - (١١) في : متى تعاضوه لتبره .

(١٢) في : له .

(١٣) في : سبق .

(١٤) ساقطه في : .

(١٥) في : لا .

(١٦) في : أن ، أي .

(١٧) يقصود بالحكيم أرسطو . وقد تكتب ثاسطوبس بالناء .

(١٨) في : ما .

(١٩) في : بينه .

(٢٠) في : في .

أن يكون ذلك لاحقاً لحق هذه الحاسة. لا^{١٦} أن ذلك أحد ما يتقوم به هذا الحس.
فقد تبين ما هذه القوة. وما محسوسها. وأى آلة آلتها. وأنها ليست
تحتاج إلى متوسط. يحسبه نبي تحتاج إليها الحواس الآخر
وقد نرى مع هذا أن هذه القوة تدرك تصادداً آخر ليس مقبولا إلى
التصادات الأربعة، وهو الثقل والحجم^{١٧} وليس ذلك شئاً أكثر من أنها
تدرك التحريك المصاد للثقل المتحركة المتوحدة في الحيوان ولذلك قد^{١٨} نحسن
الكلام والإيعاء

وقد يظن أن ثقل والحجم من محسوسات مشتركة. وذلك أن قد حسه
بتوسط إحساسها بحركة والحركة. كما قيل من المحسوسات المشتركة. لكن
من جهة أن سائر الحواس وبكافة تدرك الثقل والحجم. فكثير ما يصط فيه.
بذلك يظن بالمتضمن الحركية أنه ثقل. وبالسريع خلاف ذلك^{١٩}
وربما كان الأمر بالعكس في ذلك. قد يرى أنها هي مشتركة

وما حس للمس فهو يدرك هذه المصادة من غير عصب لاحق (له)^{٢٠}
في (جهة)^{٢١} إدراكها. ^{٢٢} وإن كان جهة إدراكه ف^{٢٣} يعبر الجهة التي
(بها)^{٢٤} تدركها سائر الحواس. فذلك قد يرى أيضا أنه خاص بها

وبالحيلة ليس يعلو الأمر فيه إما أن يكون (١٩١) من المحسوسات
المشتركة لكن يكون مع هذا حاسة للمس أصديق في تميزه. أو يكون من جهة
خاصة^{٢٥} لهذه الحاسة ومن جهة مشتركة فإن الجهة التي بها تدرك أيضا سائر

(١) ق: إلا.

(٢) بعد أن. ثم من أن للمس يدرك الكتلبات الأربع حار وبارد
والرطب واليابس، عدا هذا إنه يدرك الثقل والحجم.

(٣) حاقطة في.

(٤-٥) في. أنه خفيف.

(٥) ساقطة في.

(٦) زياده في.

٧ ٧ في: وكان جهة إدراكها له.

(٨) زياده في.

٩. في: خاصة.

الحواس الثقل والخفة . قد يتركها من تلك (١) أخفة حاسة اللمس وقد
يعرض ما العبط فيه (٢) كما يعرض لتلك وهي السرعة والبطء

وأما الخفة والخفة التي بها تترك هذه لقوة المصادمة ، وهي حجة
إحساسها بتأثير المحرك . فليس يعرض لها ما عبط أصلا ، لكن هذه المصادمة .
أعني الثقل والخفة . كما كانت أيضا من جهة ما مشترك للمحسوسات ٤ .
فقد نرى أنه ليس ينبغي أن نحمل بقوة الحركة ما قوة أخرى غير قوة اللمس .
حتى تكون قوة سادسة

وأياها فإن الآلة التي بها تترك هذه لقوة الحرارة والبرودة والثقل والخفة
هي آلة واحدة وقد قل إن أحد ما تكون به لقوة واحدة (٥) هي أن تكون
كثب واحدة * فأما تعرف الاتصال (٦) فليس حسب آخر من الحس عن
ما يراه من سبب . ولاها (٧) محسوسات غير هذه التي عددناها وإنما
نحس هذه لقوة أعني قوة اللمس الذي لا يترق (٨) عن تعرف الاتصال عما يحدث
عنه من حرارة وبسوسة بمعنى (٩) لحركة الجسم الذي يترق الاتصال ولذلك كلما
كانت الأجسام التي تمس ذلك أظف وأقل خشونة (١٠) . كان تعرف الاتصال
أقل حسا . وكما كانت أعبط وأعسر (١١) كان لأمر بالعكس

(١) د : هذه .

(٢) ساقطة في د .

٣ : د : فيها .

٤ : ساقطة في د .

(٥-٥) ق : هي أنها .

٦ : تعرف الاتصال . ما يحدث في الأعضاء من تغير في التركيب والهيئة
على سبب الخدش للحد ، والخرج للحم ، والتكسر أو الصدم للعظم وغير ذلك .
وبناء الاتصال رجوع الأعضاء إلى حالتها الأولى (انظر الشفاء ج ١ ص ٣٠٠)
والقديون خاص ٣ . والأدراك الحس عند بن سائعون عفا في ٨٠ + ٨١

٧ : د : هـ هـ

(٨) د : ي .

(٩) د : الكيعين .

(١٠-١٠) : ساقطة في ق .

وأبعد من هذا كله ما يراه جاليوس من أن هذه القوة إنما | ١٩١ ط |
تترك محسوساتها الخاصة بـ بتوسط إدراكها تفرق الاتصال. فإن التفرق (١) ضد
الاتحاد والواحد (٢) وهذه هي من (٣) المحسوسات المشتركة (٤) ليست قوة
دعلة (٥) وبغض التفرق ليس يحدث عنه وجمع - كما ظنه جاليوس لكن
الأمر في هذا - كما قناه - بعكس ما صنه جاليوس - وجاليينوس (٦) نفسه
يخذه (٧) يسلم هذا المعنى في موضع آخر - وذلك عند شرحه | ١٨ م | قول
أبقراط إنه لو كان الجسم مؤلفا من شيء واحد - ما كان يألم عندما
يعمز بشيء يعرق أحراره وإذ كان ذلك كذلك - فإذن تفرق لاتصال
إنما (٨) بغض من جهة الاستحالة التي تعرض للمنتصل (٩) (١٠) من جهة الجسم
المعرق لاتصاله (١١) وذلك من جهة الضرورة (١٢) الموجودة فيه

فقد قلنا : ما هي (١٣) هذه القوة - وما محسوساتها - وبالجملة ما به تقوم .
وأوخر ما يمكن (١٤)

فنصر إلى القول في الجنس المشترك

-
- ١ : انفرق .
 - (٢) ساقطه و ي
 - (٣) ساقطة و ق .
 - (٤-٥) ساقطه و ي .
 - (٦) ق : وهو .
 - (٧) ساقطه و ي .
 - (٨) و : لا .
 - (٩) للمركبة .
 - (١٠-١١) ساقطة و ق .
 - (١٢) و : الاسداد .
 - (١٣) زيادة و ي .
 - (١٤) و : أمكسا .

القول في الحس المشترك

وهذه لقوى خمس التي عددها يظهر من أمرها أن لها قوة واحدة مشتركة وذلك أنه لما كانت هذه محسوسات لها مشتركة . فهي لها إذن لها قوة مشتركة لها تدرك محسوسات المشتركة ، سواء كانت مشتركة لجميعها كالحركة والعند ، أو لاثنتين منها فقط كالشكل والمصدر يدركان (١) خاصة البصر وخاصة اللمس .

وأيضاً ظلمنا كنا بالحس تدرك التأثير بين المحسوسات الخاصة بحاسة خاصة حتى [١٩٢ و] نقضى مثلاً على هذه التمايزة أنها ذات لون (٢) وريح وطعم وشكل (٣) . وأن هذه المحسوسات متعابرة فيها ، وحب أن يكون هذا الإدراك بقوة واحدة وذلك أن القوة التي تعصى على أن هذين المحسوسين متبايران هي ضرورة قوة واحدة فإن القوي بأن القوة التي لها تدرك التأثير بين شيئين محسوسين ليست بقوة واحدة فبقوله القول بأن أدرك (٤) هذه التي بين المحسوس الذي أحسنه أنا . ومحسوس الذي أحسنه أنت . وأنا لم أحسنه (٥) وهذا رأي نفسه

وقد يوقف أيضاً على وجود هذه القوة من فعل آخرها ما ليس يمكنها أن تنسب إلى واحد من هذه (٦) الحواس الخمس وذلك أنها يجد كل (٧) واحدة من هذه الحواس (٨) تدرك محسوساتها ، وتدرك مع هذا أنها تدرك . فهي تحس

(١) كذا في م ، ق . والصواب الإدركين .

(٢-٣) ق : ودات رائحة وطعم .

(٣-٤) و : التأثير الذي بين المحسوس الذي أحسنه أنا أنه هو المحسوس الذي أحسنه أنت وأنا أحسنه .

(٤) سطة في و .

(٥-٦) ق : واحد من هذه الحواس .

الإحساس . وكان نفس الإحساس هو الموضوع لهذا الإدراك . بد كانت
سبته إلى هذه القوة نسبة المحسوسات إلى حاسة حاسة . ولذلك لم نفلر أن
نسب هذا الفعل إلى حاسة واحدة من الخمس . وإلا لزم أن تكون
المحسوسات أنفسها هي لإحساسات أنفسها . وذلك أن الموضوع مثلاً للقوة
الناصرة إلى هو اللون ، والموضوع هذه القوة (هو) (١) نفس إدراك اللون
فلو كان هذا الفعل للقوة الناصرة لكان اللون هو نفس إدراكه . وذلك محال
فإذن باضطراب ما يلزم عن هذه لأشياء كلها وجود قوة [١٩٢ ط | مشتركة
للحواس كلها . هي من جهة واحدة . ومن جهة كثيرة . أما كثرتها من جهة
ما تدرك محسوسات مختلفة بآلات مختلفة ، ويتحرك عنها حركات مختلفة .
وأما كونها واحدة (٢) فلأنها تدرك التعابير بين الإدراكات المختلفة (٣) . ولكونها
واحدة تدرك الألوان بالعين ، والأصوات بالأذن . والمشعومات بالأنف .
والمذوقات باللسان . والملموسات باللمس . وتدرك جميع هذه بذاتٍ وتتحكم فيها .
وكذلك تدرك جميع المحسوسات المشتركة لكل واحدة من هذه الآلات . فتدرك
عدد مثلاً باللسان والأذن والعين واللمس والأنف . وهي بالحسنة واحدة بالموضوع
كثيرة بالقول . وواحدة بالمساهية كثيرة بالآلات

والحال في تصور هذه القوة واحدة (٤) من جهة . كثيرة من جهة (٥)
أخرى . كالحال في الخطوط التي تخرج من مركز الدائرة إلى محيطها . فإن هذه
الخطوط كثيرة بالأطراف التي تنتهي إلى المحيط . واحدة بالنقطة التي تخرج
أطرافها عنها وهي المركز . وكذلك هذه الحركات التي تكون عن هذه
المحسوسات هي من جهة المحسوسات والآلات كثيرة . وهي من جهة أنها
تنتهي إلى قوة واحدة واحدة . وهذا المثال قد حثرت (٥) به عادة المتكلمين

(١) ساقطة في م .

(٢-٣) ق : فمن جهة أنها تقضى على ما يراعى حساب .

(٣) ساقطة في م .

(٤) ساقطة في ق .

(٥) ساقطة في م .

و النفس من أرسطو قس' دونه (١) من المفسرين (١) أن يأحدوه في تفهيم
 { ١٩٣ و } وجود هذه القوة وهو وإن كان من حسن التعليم [١٩ سم] الذي
 يوجد فيه في تفهيم جوهر الشيء بدل الشيء . وذلك إما شبه كما قبلها هـ ،
 أو غير ذلك . وهو التعلم شعري . فليس ذلك بصار إذا تقدم فحرف بجوهر (٢)
 هذه القوة . وعدم (٣) الجهة التي بها وقعت المحاكاة بينهما . وكان هذا النحو
 من التعليم إنما يدخل في التعليم الزهاني في الأشياء التي تصعب على الدهن أن
 تصورها أولا بدانتها . فهو أحد أولا في (٤) تفهيمها بدل جوهر الشيء (٤) .
 تلك الأشياء على جهة التوطئة إلى أن ينتقل الدهن من محاكي الشيء إلى الشيء .
 بعينه . لأن (٥) المقصود من ذلك تصور الشيء بما يحكيه فقط . كما يقصد ذلك
 بدائه في التعليم الشعري فأما جوهر هذه لقوة ماهو . ونى وجود وجوده (٦) .
 بذلك بين (٧) مما قلنا في الحس بإطلاقي وذلك أت قد كنا عرفنا هناك مرتبة
 هذه لقوة من سائر القوى هيولانية . وعرفنا أن قبولها للمحسوسات ليس قبولا
 هيولانيا . ومهد صبح (٨) ها أن تدرك التصادات معا في آن واحد وبقوة
 غير منقسمة .

فهذه هي القول فيما يخص واحدا واحدا من محسوسات (٩) هذه الخواص
 الخمس . وكيف بخصها . وفيها تشترك ، وكيف تشترك
 فاما أنه ليس ممكن أن توجد حسة سادسة وذلك يظهر من جهات أخرى (١٠)
 وحدها أنه لو كان ها ها حسة أخرى غير هذه الخمس . لكان هذا (١١)

-
- (١-١) ساقطة في م .
 (٢) و : جوهر .
 (٣) و : وغير .
 (٤) و : بسبب بدل .
 (٥) و : لا أن .
 (٦) و : و .
 (٧) و : بصبغ .
 (٨) ساقطة في و .
 (٩) زيادة في ق وموابها أخرى .
 (١٠) ق : ها ها .

محسوس آخر وهو شئ بالتصريح أن المحسوسات الخاصة | ١٩٣ هـ | هي
 هذه الخمس (١) فقط وذلك أن المحسوسات ضرورة إما أن تكون ألواناً ، أو أصواتاً
 أو طعوماً ، أو روائح ، أو ملموسات (٢) ، أو ما يتبع (٣) هذه . ويدرك متوسطها .
 وهي المحسوسات المشتركة . وإذا كان هـ بيننا بنفسه . ولم يكن هـ محسوس
 آخر . فليس هنا قوة حسية أخرى . وأيضاً لو كان هـ حاسة أخرى . لكان (٤)
 هـ آلة أخرى . ومتوسط آخر . إن فرضنا هذه الحاسة غير ملاقية لمحسوسها .

وذلك أنه يظهر بالتصريح أنه لم يبق في هذه المتوسطات جهة تحدها —
 محسوساً آخر غير الجهات التي سمت . ولا يمكن أن يدرك آلة وحدة
 محسوسين مختلفين ، فإن الآلة الواحدة — كما قلنا — لمحسوس واحد . وإذا كان
 هذا هكذا . لزم أن وجدت هـ حاسة أخرى أن توحده آلة أخرى فقط . إن
 فرضناها ملاقية لمحسوسها . أو آلة أخرى ومتوسط إن فرضناها غير ملاقية
 محسوسها . وإذا كان أيضاً يظهر بالتأمل أنه ليس ثاقب هـ وجود آلة أخرى
 ولا هـ متوسط آخر . فليس يمكن أن توحده (هـ هـ) حاسة
 أخرى . فأم من أين يظهر أنه لا يمكن أن توحده آلة أخرى ولا متوسط آخر
 فيما تقدم . وذلك أنه ليس يوجد متوسط آخر غير الماء والهواء وذلك أن الأرض
 لحسوسها لا يمكن فيها ١٩٤ | أن تكون متوسط . وأما ١٨ لا يمكن أن يوجد
 فيها حيوان . فضلاً عن أن تكون متوسط . وكذلك لا يمكن (أيضاً) ١٩ أن توحده

(١) ق . الخمسة .

(٢-٣) ق : وما يتبع .

(٤) ق . هـ هـ — وفي مخطوطة القاهرة يسجل هـ هـ بدل هـ هـ . وهـ
 واحد متبلاص

(٥) ق . كتاب

هـ ق : محسوسها

(٦) ساقطة ق ق .

(٧) زياده ق

(٨) م : والثاني .

(٩) زيادة ق ق .

آلة أخرى وذلك أن كل آلة إما أن تكون مركبة من ماء كالعين . أو هو كالحال في الأدب . أو بمنزلة على غاية الاعتدال من الأسطوانات لأربعة على ما هو عليه اللحم . فإن الآلة بوجه (١) ما يجب أن تكون (١) مناسبة للمتوسط . وقد يظهر ذلك أيضا من أنه إن وجدت هنا حاسة (٢) أخرى ، فستوجد لحيوان آخر غير الإنسان ، فيوجد للأعصاء ما ليس يوجد للأكل . ولذلك كانت الحواس . على القصد الأول ، من أجل القوى التي هي كبدلات لها . وخاصة النطق ، على ما سبق من أمره .

وقد تلخص في كتاب لحيوان كيف بسطة الأعضاء التي توجد للحيوان من غير أن توجد هي بأغلبها للإنسان إلى الأعضاء التي تقوم مقامها في الإنسان . وأن مثل هذه الأعضاء وجودها في الإنسان بوجه أشرف ، كالخرطوم للفيل . والذراع للطائر . فإن اليد للإنسان (٣) أتم فعلا من هذه وأشرف . وقد توجد تشبه هذه القوة . أعني قوة الحس في الحيوان لكامل [٢٠ م] . وهو الذي يتحرك إلى محسوس بعد (٤) أعينه عنه . أو يتحرك إليه (٥) قبل حضوره قوة أخرى . وهي المدعوة بالتخيل . وينبغي أن نقول فيها (٥) .

(١-١) ساقطة في ق .

(٢) ق : خاصة .

(٣) ق : في الإنسان .

(٤-٤) ق : عيه أو يتحرك عنه .

(٥) ساقطة في ق .

القول في التخيل

وهذه القوة [١٩٤ ط] اسمى أن نحصل من أمرها هنا عن أشياء .
أوها عن وجودها فإن قوما طوا (ب) (١٠) أب القوة الحسية بعينها . وقوم
طوا (ب) (٢٠) أب قوة النفس (٢١) . وقوم رأوا أنها مركبة منهما

ثم هل من القوى التي توحد نارة قوة . وبرة فعلا ٢ وإن كان الأمر
كذلك فهي ذات هيولى (ضرورة) (١٤٠) . هـ * هي هذه الحيوى ٣ وأي
مرتبة مرتبتها ٤ وما الموضوع له الاستعداد والقوة ٥ وأيضا هـ محرك لها .
واخرج من القوة إلى المعنى ٦ مقبول

أما أن هذه القوى معبرة للقوة الحسية فذلك يظهر عن قرب (٦)
وذلك أسهل . وإن اتفق في أسهل يدرك أن المحسوس . فهما يختلفان في أن (٧) هذه
القوة تحكم على المحسوسات بعد عينيها ولذلك كانت أتم فعلا عند سكوت
فعل الحواس . كالحال في النوم وأما في حال الإحساس . فإن هذه القوة
تكاد ألا تظهرها وجود . وإن ظهر فمغمى لما ينفق من الحس ومن هذه
الجهة يظن أن هذه القوة ليس توجد لكثير من الحيوان كالسود . والدب .
وحيات الأصناف . وذلك أننا نرى هذا الصنف من الحيوان لا يتحرك إلا بظهور ٨

(١) ساقطة في ق .

(٢) ساقطة في م .

(٣) ق . اسطق - مسحة مدريد أصبح وانعاسب أن اختص من السج .

(٤) ساقطة في هـ .

(٥) ق : ساقطة في م .

(٦) ق : قرب

(٧) ساقطة في و .

(٨) ق : بحضور .

مخسومات ويشه (١) أن يكون هذا الصف (من الحيوان) (٢) إما ألا يوجد له تخيل أصلاً ، وإما إن وُجد فغير متعلق بالمحسوس والمتحصص عن هذا يكون عند النظر في قوة [١٩٥] و [الحركة للحيوان في المكان] .

وقد تقارن هذه القوة أيضا قوة الحس . فإن (٣) كثيرا ما يكذب بهذه لقوه وبصدق قوة الحس . ولا سيما (٤) في محسوساتها الخاصة . ولذلك ما نسمى المحسوسات الكاذبة تخيلا .

وأیضا فقد ممكن أن يترك بهذه لقوه أمور لم تحس بعد . بل إنك أحسها بمجرد فمضه . كصورة عرييل . وبعون . وما أشبه ذلك من الأمور التي ليس لها وجود خارج النفس . وإنما تتعبد هذه لقوه ويشه أن يكون هذا من فعل هذه القوة حصلا للإنسان وسمين في كتاب (٥) الحس ومحسوس الأمور التي تدعى (٦) بالأمور الحسنة في هذه لقوى . وحيوانا حيوان . ولأمور التي هي يشترك

ويضا فإن الحس من الأمور الضرورية له ، وليس كذلك التخيل . بل ما أن يتخيل لشيء ولا يتخيله . وهذا أحد ما تنسرق به هذه القوة قوة (٧) النفس وذلك أن بطي (٨) ضروري لنا

وقد يقارن أيضا من (٩) الحس بما يكون أندا مع تصديق . وقد يكون تخيل من غير تصديق ، مثل تخيلنا أشياء لم نعلم بعد صدقها من كذبها .

(١) و . ويشه .

(٢) زيادة في و .

(٣) و : من أن

(٤) و : ولا تعهدا .

(٥) زيادة في و

(٦) عرييل مثل عبده مغرب حيوان لا وجود له .

(٧) سقطه في و .

(٨) و : ما بين و .

(٩-٩) ق : فروع ما بين هذه لقوى وقوه .

(١٠) ق : الظن .

وإذا لم تكن هذه القوة ولا واحده من هاتين القوتين أعنى قوة الحس والظن . فليس يمكن فيها أن تكون مركبة منهما (١) . كما رأى ذلك بعضهم لأن المركب من شيئين إذا لم يكن على جهة الاختلاط يبرء فيه (ضرورة) (٢) أن ١٩٥ ط | يحفظ حوصص ما تركب منه

وكذلك (٣) يظهرها من قرب أن هذه القوة ليست عقلا . إذ كما بد صدق أكثر ذلك بالمعقولات . وبكذب هذه القوة والبرق من التصور العقلي والتصور العقلي (٤) وإن كان كلامهم يستعمل في أن سبب تصديقهما أو بكذب أن احتمالات إيم تصورها من حيث هي شخصية وهولانية ولذلك لا يمكن أن تتحيل أحد ونا إلا مع عظم . وإذ كان مستهزأ من قومه أنها أرفع رتب المعاني الشخصية

وأما التصور العقلي فهو تحريد لمعنى الكلى من الصور لا من حيث به نسبة شخصية هيولانية في جوهره . بل بـ كـ ولابد . فعلى أن ذلك لاحق من لواحق الكلى أعنى أن يتعدد بعدد الأشخاص . وإن توحد به نسبة هيولانية . وسيظهر هذا على تمام . عند انقباض في القوة . صفة

فأما أن هذه القوة بوحدها . واردة فعلا . واردة قوة . فذلك من قومه شيئا وذلك أنها (٥) في معانيها مضطرة إلى أن تقدمها الحس . كما سبق من بعد والإحساسات كما نرى قبل حادثة . وإذا كان ذلك كذلك . فهذه القوة إذن هيولانية بوجهها . وحادثة (٦)

وأما موضوع هذه القوة لدى هذه الأسعبد . فهو الحس المشترك بدليل أن التحليل (٧) ٢١ م | إنما يوحد أندا مع قوة الحس . وقد يوحد الحس دون التحليل

(١) سابقه في .

(٢) زيادة في .

(٣) في : وبذلك .

(٤) في : الخبي .

(٥) سابقه في م .

(٦) سابقه في .

وبالحتملة يظهر من أمر [١٩٦ و | هذه) (١) القوة الحساسة أنها
 مقدمة بالطبع على هذه القوة . وأن سبب إتيانها به عادية في الحية . ونعني
 بهذا نسبة الاستعداد الأول متى في القوة خيالية إلى الاستكمال الأول الذي
 للقوة الحساسة ٣ وعلى الحقيقة الموضوع هذين الاستعدادين أعني الاستعداد
 نفس المحسوسات . والاستعداد لنفس التحيلات . هي النفس العادية . إذ
 كان كما سير من ثم هذه القوة أن يوجد في من أول الأمر إنما هو من حيث
 هي فعل والاستعدادات كما هي استعدادات في يوجد مقترنة مع ١٢ فعل
 وليس بعصب موضوعا لعصب إلا على جهة التشريح . نعني أن بعصب يتقدم
 في موضوع وجوده عصب

وهكذا يدعى أن مهم الأمر في الاستعداد الخيالي مع هذا (٢) الاستعداد
 الحسي ١٤ - ندر أن نقول إن الاحساسات بالفعل هي الموضوع
 عند الاستعداد الخيالي ١٥ على جهة ما يكون إلى النفس عادية موضوعا للنفس
 الحسية إذ تنبأ أن لاحتساب هي اعتركة هذه القوة التي تستكمل بها
 لكن على كل ١٦ - فإن من ماهر أن هذه المواد والاستعداد أكثر روحانية
 من الاستعداد الحسي . إذ كان حصوله في رتبة شابه . وبعد حصول الاستعداد
 الحسي وكأنه يتم بسبب أن هيولى توسط القوة الحسية

٦ . وأيضاً فإن هذه القوة ١٧ استعداد ليس عن المحسوس بالفعل من خارج
 انفس . بل من الآثار الخاصة عن المحسوسات هي قوة الحسية . على ما سبق
 بعد . وما هنا شأنه فهو أكثر روحانية .

فقد تبين من هذا نقول وجود هذه ١٨ قوة . وهي هيولى هيولاه

-
- (١) رتبة في د .
 - (٢-٣) سابقة في د .
 - (٣) زيادة في ق .
 - (٤) ق : قامة .
 - (٥) ق : بالخيال .
 - (٦) سابقة في د .
 - (٧-٧) وأعداد في هذه .
 - (٨) سابقة في ق .

وما مرتبها . وما كان ، بالقوة ، كما قيل في غير ما موضع - إنما يصير
 إلى الفعل محركاً يخرجه (١٩٦ ط | من القوة إلى الفعل ، في المحرك - بيت
 شرقي هذه القوة ٢

أما محرك في قوة الحس . فالأمر في ذلك نبي . وهي المحسوسات بالفعل .
 وأما هذه القوة فما كان استكافاً إنما هو بالمحسوسات أيضاً بوجه ما .
 وذلك بعد غيبتها ، وكان أيضاً يظهر من أمرها أنها مصطرة في أن توجد على
 كمال الأخير إلى محسوسات ١٠ . وذلك أنا إنما يمكننا أن نتجبل اشئ .
 بالذات . وعلى كنه . بعد أن نعه . فلا يجوز (٣) أن يكون المحرك في (٢)
 أحد أمرين

إما المحسوسات بالفعل خارج نفس . فتكون (٣) على هذا الوجه هذه القوة
 حساً ما . وذلك أنه ليس يكون في بينها وبين قوة الحس ، إلا أن قوة الحس
 تدرك المحسوسات وهي حاضرة . وهذه تتصلك بها بعد غيبتها فقط . وإما (٤)
 أن يكون المحرك هذه القوة ليست (هي) * المحسوسات التي خارج نفس .
 بل الآثار السابقة لها (٥) في الحس المشترك . (٦) فإنه قد يظهر أنه ينفق آثارها من
 المحسوسات في الحس المشترك ٧ . بعد غيبتها . ولا سيما المحسوسات القوية
 وبذلك متى انصرف (٨) عنها إلى ما دونها (٩) من المحسوسات بسرعة لم يمكن أن يحسها .
 وبالجملة في الحس المشترك قوة على التمسك بآثار المحسوسات وحفظها
 ١٠ الكس متى ما أربلنا أن نفس ١١ تتجبل إنما هو في وجود هذه الآثار اللاحقة (١١)

(١) في : للمحسوسات .

(٢ - ٤) في : المحرك حساً من .

(٣) وتكون .

(٤) م : لا .

(٥) زيادة في .

(٦) في : منه .

(٧ - ٨) رائدة في .

(٨) في : انصرفا

(٩) في : قوتها .

(١٠ - ١١) م : لكن متى انزوا نفس .

(١١) في : لثابتة .

في الحس المشترك بعد ذهاب المحسوسات [١٩٧ و] : لا بأن تكون هذه الآثار هي الحركة مرة التحيل . حتى يكون لها في هيولى تحل وحود أكثر روحانية منها في الحس مشترك . لزم أن تحيل مع أشياء كثيرة مبع^١ عددها كبلغ عدد^٢ الأمور أي أحسها

ويجب مما كان يمكن^٣ أن يحيل مني شيئا . بل كما يكون في تحيل دائم وبالحيلة فكأن يكون التحيل من الأمور الضرورية . كالحس في محسوسات ويدرك ذلك كدلت . فليس سبب إدراك في تحيل وقت بعد وقت إلا أن متى شئت نظرت بهذه القوة في آثار ساقية في الحس المشترك ولذلك كان فعل هذه القوة يحدو بالكون^٤ ، ويحتل مع حضور (٤) المحسوسات وذلك أن الحس المشترك عندنا يحضره المحسوسات بالفعل . هو عنها أكثر ذلك متحرك فقط . فإذا عرفت أنه عدد هو محرك هذه القوة بالآثار لده فيه من المحسوسات [٢٢ - م] ولذلك كان فعل هذه القوة مع الزمن أكثر . فالمحسوسات إدراك حرك الحس مشترك . والآثار الخاصة به في الحس المشترك تحرك هذه القوة . أعني قوة التحيل . على ما^٥ أن تتحرك لأشياء بمصعب عن بعض . لأن هذه القوة في تلك الآثار مركب وبمضلا . ولذلك كانت مائة روحه (م) .
مفعلة بأحر

ومن هنا [١٩٧ ط] يظهر أن هذه القوة - كما قبل - أكثر روحانية من الحس المشترك^٦ . لكأن مع ذلك من حس الحس . إذ كان المحرك في شخصيا والخاص بما يقل شبيه ما يعطيه المحرك . والمحرك إلى بعض شبيه

١ أ : في : سبع

٢ ب : في : هذه .

٣ ج : في : يمكن .

٤ د : في : حضور .

٥ هـ : في : مشتر .

٦ و : في : زيادة .

٧ ز : في : زيادة .

ما في جوهره . فأما المحرك الذي يوحد عنه الكل . فهو أربع رنة من هد .
إذ كان تحريكه غير متناه ، على ما سبين بعد

فما في هذه القيود من قوى انتمس كائنة فاسدة . فهو يتن من أمها
توحد بالقوة أولا . ثم توحد بالفعل . (١) وقوة كذا غير ما مرة هي أحص
أسباب الحدوث . والحدوث كذا قبل فاسد ضرورة (٢)

وأما في استكشاف بعد هو بالآثار اللاحقة في الحس المشترك عن محسوسات
وهذه الآثار ضرورة حدثة عن محسوسات . فهي من حادثة

وأما في الاستعداد الأول لهذه القوة هو موجود - كما قلنا - في خمس
اعدية تنوسط للاستعداد (٣) الأول للحس . وكلاهما حادث . فلا يمكن (٤)
الأول إذن (٥) لهذه القوة حادث .

بعد تن من هد تنوع وجود هذه القوة . وأنى هو من هيولها .
وما مرتبها . وما محركها . وتن مع هد من أمرها كائنة فاسدة

فأما لم وجدت هذه القوة في الحيوان . فذلك من أجل شوق الذي يكون
عنه إذا اقترن إلى هذه القوة الحركية في الفكا . وذلك أن القوة سجين . مقدر
بهذا الشوق . يتحرك حيوان إلى طلب الملد . ويبرر عن لصار (٥) وسبكم
في هد | ١٩٨ | و | على الفصل عند القوي في القوة محركة للحيوان

وإذ قد فرغ من تنوع في هذه القوة . فتنوع في القوة الدافعة . إذ كانت
هي التي يظهر من أمرها أنها تن هذه القوة في الحركة . وذلك أن حيوان ينس
يمكن أن توحد فيه قوة أربع من هذه . أعني متعبيه . إلا في الإنسان . وهي
قوة الدافعة .

(١) - (١) - دافعه في و .

(٢) - (٢) - الاستعداد .

(٣) - (٣) - الاستعداد .

(٤) - (٤) - دافعه في و .

(٥) - (٥) - ق : الصد .

القول في القوة الناطقة

به — كـ العلم بشيء ، إنما يحصل على الخاتم — كما قيل في غير
 م موضع . بأن يتقدم أولاً بعلم وجود الشيء ، ثم يكر يتبعه . ثم يطلب
 تفهم جوهره ومماهته بالأشياء التي بها هوامه ، ثم يطلب بعد ذلك معرفة الأمور
 التي هوامها بذلك الشيء ، وهي بوجوه أدائية له (١) والأعراض ، فقد يسمى
 أن يحصل عن هذه الأشياء بأعيانها في هذه القوة . فسمى "قوة" ولا يرشد
 إلى جهة شيء بها (٢) يقع بمعنى بوجود هذه القوة . ومبناها لتأثير القوى
 التي تقدمت . ثم يحصل عن أمرها هل هي قوة تارة ، وفعل (٣) تارة .
 أم هي فعل ذلك على ما بين كثير من الناس . وأنها إنما تعمل بعد في النفا
 لأبها معصية بمرضوة . ثم يعصب قوة ويعصب فعل . فب هذا فهم شيء
 يحصل عنه من أمره (٤) وهو معنى الذي فيه حسب حسنه كثير
 ومن هذا يعصب على ما هو أكثر من منشوق من أمره (٥) يعني هل هي أريه
 ثم حادثة فاسده . أم هي مركبة من شيء رزق وشيء (٦) حادث . وإن كانت
 تارة قوة وتارة فعلاً . فهي ذات شيون ضرورية . فلهذه شيون . [١٩٨ ص ١
 وما مرسلها . وما يصوغ هذا لا يسعد دوشوه . فإن يودى لا تفرق وهل
 ذلك جسم أو نفس أو عقل أو نص من محرك هذه القوة . ويخرج هذا عن
 وإن أتى بفعل من محرك يشي . به سادت فعل هذا محرك فـ "قوة" بذلك
 نصف على كـه لأقصى .

(١) ساطعة في .

(٢) ساطعة في .

(٣) في لامن فعلاً .

(٤) ساطعة في .

(٥) ساطعة في .

(٦) في وب .

فيه من ظاهر أنه ليست فيها هذه القوة أولاً - معشر الناس على
كاملها الأخير ، وأنها في تزايد دائم ؛ لكن ليس نكس أو يمر لأمر فيها^١
إلى غير نهاية . من نطعن تأني ذلك

هذه هي جميع لمطالب التي ينبغي أن نتحقق عنها من مر هذه القوة .
من معرفتها (٢) نحصل - معرفتها على التمام | ٢٣ م

والأمور التي أحدها مقدمات في بيان هذه الأشياء هي أحد أمرين
إما نتائج أقيسة قد (٣) تبينت فيها ملتبس من هذا العلم ، وإما أمور يقينية (٤)
بأنفسها . وإما (٥) أن تكون الأقويل المستعملة في ذلك مؤلفة من هذين
العنصرين من المقدمات وسرشد إلى صنف صنف منها عدم استعماله ، فنقول
إنه من النسخ مما قيل في مواضع كثيرة أن المعنى بمرحلة صنف
إما كنى ، وإما شخصي ، وأن هذين المعنيين في عيه سدين وذلك أن لكى
هو إدراك المعنى العام مجرداً عن الهيولى . (٦) وإدراك شخصي (٧) هو إدراك
المعنى في هيولى . وإذا كان ذلك كذلك ، فنحوه نرى نترك هذين المعنيين
هي [١٩٩ و] ضروره مناسبة

وقد سن فيما نسم أن الحس وسحيل . ثم نترك المعنى في هيولى
وإن لم يقلها قولاً هيولياً ، على ما تقدم . ولست لست بتدبر أن نتبين
أنون مجرداً من لعظم (٧) والشكل . فعلاً عن أن حه
ولحظة لست بتدبر أن سحيل المحسوسات مجردة من هيولى . وإنما
بدرجتها في هيولى . وهي الجهة التي بها تتحقق

وإدراك المعنى الكلى وانهاية خلاف ذلك . فإن حوده من هيولى تحريدها
وأكثر من يتبين ذلك في الأمور المتعددة من هيولى كالحصاة المنقطة بهذه القوة

(١) ساقطه في و .

(٢) في : تعريف جميعها

(٣) ساقطه في و .

(٤) في : به .

(٥) ساقطه في و .

(٦-٧) في : وإدراك التحصن

(٧) في : نصي .

بأن (١) التي من شأنها أن تدرك المعنى مجردة من اصولي . هي ضرورة قوة أخرى غير الثماني في معدت

وسنأ أن فعل هذه القوة ليس هو أن تدرك المعنى مجرد من اصولي فقط ، بل وأن تركب بعضها إلى بعض ، وتحكم ببعضها على بعض . (٢) وذلك أن تركيب هو ضرورة من فعل مدرك البسائط (٣) . والفعل الأول من أفعال هذه القوة يسمى تصور ، وعلى تصديقا . وهو من الظاهر هنا أن بالواجب انقسمت قوى نفس هذا لأصناف لا تقسم بمعنى المدركة . وأنه ليس (يمكن أن) (٤) يوجد هذه قوة أخرى بخلاف دفعه في وجوده غير شدة قوى . وذلك أنه ما كتب : إنما هي أن يتحرك عن المحسوسات أو إلى المحسوسات ، والمحسوسات (٥) به . حصره وبما عنة ، فالواجب ما جعلت له قوة الحس وقوة [١٩٩ ظ] استحليله . فكأن ليس هذا جهة ما في المحسوس خارج الحس . بل إدراكها (٥) غير هذه المعنى . وذلك أن تكون هذا قوة أخرى مدرك معنى محسوس غير هاتين المعنيتين . (٦) كما جاء فيهم . وما كان يقصد بعض حيوان . (٨) وهو (٩) . ليس يمكن (فيه) (٩) وجوده . بل من نفس . بل وأن تكون له قوة مدرك المعنى مجردة من اصول . ويركب بعضها إلى بعض . ويستند بعض على بعض حتى يستند عن ذلك مستند كثيرة (المعنى) (١٠) هي دفعه في وجوده . وذلك إما من جهة لأصناف . (فيه) (١١) . وبما من جهة الأفعال . فالواجب ما جعلت في (١٢) هذه قوة . أعني قوة عقل .

-
- ١ . ساقط في ق .
٢ . ساقط في ق .
٣ . ساقط في ق .
٤ . ساقط في ق .
٥ . ساقط في ق .
٦ . ساقط في ق .
٧ . ساقط في ق .
٨ . ساقط في ق .
٩ . ساقط في ق .
١٠ . ساقط في ق .
١١ . ساقط في ق .
١٢ . ساقط في ق .

وم يقتصر الصيغة على هذا فقط . أعني أن تعطيه مادي شكرة المعينة
في العمل . بل ويظهر أن أعظمه مادي آخر نسب معدة نحو عمل أصلا ،
ولا هي ' سبعة في وجوده المحسوس لا تعد ضرورية . ولكن من جهة الأفصل
وهي مادي لغوي نظرية . وقد كان ذلك كذلك . وقد وجدت هذه القوة
من جهة (الواحد) (٢) الأفصل مصلدا . لا الأفصل في وجوده محسوس

ومن هذا يظهر أن هذه قوة تنقسم أولا إلى قسمين أحدهما يسمى ٣ العمل
معدلي . ولاخر مادي وكان هذا الانقسام عاصفا بواجب . لانقسام
مذكور ٢٠٠ و ثبت أن أحدهما يد فعليه وسكانه تعان صاعية
ممكنة . وشاية تعان ضرورية ليس وجودها في حيز

و قد تنقسم (١) وجود هذه قوة معدلة لتأثر مادي في عذده .
وتنقسم أيضا (٥) مع هذا إلى قسمين قسمين . فقد يسمى أن بقدر بعد ذلك في
الأمور مصنوعة . التي عذدها في كل واحد منهما . وكان كثيرا مشتركة هي
وتسمى أولا (٦) تنقسم في قوة (٦) معدلة . في الأمر في ذلك أسهل .

وتنقسم فيه كثير مربع ونحو ٢٤ . فهذه قوة في قوة منه كخمس
الأساسي في (٧) نحو نسبها . وقد شروبوها في مادي ولاكثر

و . القوة (٨) فتظهر من طرف . في حيز . وأنما يوجد
في بعض من . وفيه مصنوعة ولا تعد في هذا النوع . فتشوب

في . أن هذه مقتدرات عملية . سواء كانت معتبرات قوى ومهم

(١) مادي .

(٢) زيادة في

(٣) مصلدا في

(٤) زيادة في

(٥) مصلدا في

(٦) في

(٧) مصلدا في

(٨) يزيد العمل المادي

(٩) مصلدا في

حادثة وموجودة فيما أولا بالقوة . وثانيا (١) بالتحس . فذلك من أمرها بين
فإنه يظهر عند التأمل أن حل العقولات الحاصلة (سا) (٢) من . إنما تحصل
بالنجسة . والنجسة ، بما تكون بالإحساس أولا ، ولتخيل ثانيا . وهذا كان ذلك
كذلك . فهذه العقولات إما مصصرة في وجودها إلى الحس ونجس . فهي
ضرورة حادثة بخلاف . ووسده (٣) تصد لتحل

فأما من تنزل الحوادث من موضوع هذه القوة . أو مرة المحرك على
ما هو عليه الأمر في العدد إلى ٢٠٠ ص في حس مشترك من محسوسات
مع القوة المتخيلة ، فقد يظهر أن مرتب منه ليست منزلة الموضوع . وذلك أن (٤)
المعنى المتحيل (٥) هو المعنى معقول نفسه . فهو تجربة عرك ، إلا أنه ليس
كأنه (٥) في ذلك . لأن لكي ما بين بوجود التحيل . ولو كانت التحيلات
هي الحركة له فقط . لكن ضرورة من نوعها كالحول في محسوس وتحيل
وسبب هذا أكثر عند العمل في عمل نظري وهذا قول (٦) في وجود هذا
المحرك وهو . وهذا ما تكس حيلاب هي الحركة فقط هذه القوة (٧) . وكانت
أحس ما تم به إدراك الكلى . فهي نجهة مـ (٨) كالموضوع الكلى . إذ كانت
بالاستعداد وقوة كلى (٨) . وهو مرتص . وهذا الاستعداد من بين سبب متجسبة
من الإنسان نفس المتخيلة من الحيوان . كما بين سبب متجسبة في الحول
النفس العادية في سبب . بالاستعداد الذي في العادية لطورة لقول الحس

(١) ق : ثم ثانيا .

(٢) زيادة في ق .

(٣) ق : وفساده .

(٤-٤) ق : الكلى — وقوله المعنى المتخيل أصبح لأن سبب الكلام بنفسه ذلك .

(٥) ق : بكان .

(٦) ساقطة في ق .

(٧) ساقطة في م .

(٨-٨) ق : شبه موضوع . إذ كانت بأعوة والاستعداد سبب .

وهذا الاستعداد ليس بشيء أصلاً أكثر من شئ غول المعقولات (١)
(٢) بخلاف الأمر في قوة الحس (٣)

وإذا كان هذا كنهه كما قد . فظاهر من أمر هذه المعقولات أنها
كثيرة فاسدة . وهذا لما لم يختلف أحد من المثبتين فيه وذلك أنه يظهر من هذه
الاحتمالات يست موضوع (٤) جهة (٥) هذه النوع . بل كان هذه تقود وفيها .
كما هو في أن يوجد صور حجية . متكر (٦) والاستعداد (٧) ١٠٢٠١ ولم يلمع عنها
وجود الأمور المصنوعة . وو وجدت هذه معقولات دون نفس شحيلة .
بكم وجودها عت . وهذا نوع من تصور الخدالة قد يوجد لكثير
من الحيوان . كالفيل الذي يوجد بحال . والحدكة التي يوجد لها كلب .
بكن تدعى . بها في الإنسان حاصلة عن الفكر والاستعداد . وهي في الحيوان
حاصلة عن شئ . وذلك لا يوجد مقصود . بل إنما يدرك بها حيوان
حيوان صور ما معدود . وهي ضرورية في ذاته . ومن هذا من قوة أن
الحيوان قد غفل

وهذه صورة يجب الإستعداد . ويظهر . وهذه حبة . وهذه حبة
عنها يوجد بعض أشكاله . وذلك أن وجود هذه الفضائل (٨) ليست شيئاً
أكثر من وجود حبال التي عنها سحر في هذه الأعداد . على غاية الصواب
وذلك كما يشجع مثلاً في الموضع الذي حبة . ويستعد في حبة . (٩) والوقت
بشيء حبة (١٠) وما يوجد من هذه بعض في حيوان . كما شجرة في الأرض .
والقدرة في الحديث . فهي ممتلئة من شئ مع بعض الإنسانية .
وذلك أنها طبيعة (١١) للحيوان . وذلك أكثر ما يقع في موضع الذي لا يدعى والعقل

(١) في . المعقولات .

(٢) - (٣) - في .

(٤) (٥) في .

(٦) (٧) - في .

(٨) في : احصائهم .

(٩) - (١٠) - في .

(١١) في .

لدى يذكره أرسطو في السادسة من يقوم، حب هو أيضا منسوب هذه القوة
بوجه ما فقد هو القول في عقل العن

وأما القول في سطرى . فهو مما يستلحق [٢٠١ ظ] يانا أكثر ، وقد
احتسب فيه المشاهير من لدى فلاسفة (١) إلى هلم حرا (٢) . ونحن نخصص عن
ذلك بحسب تصقسا . (٣) وعب المعونة ٢٥ - م | نوعة في ذلك من تقدم (٤)
فقول

بأن ما ينبغي أن يضر به من أمر هذه المعقولات استصرية هل هي
دنيا عقل " ثم يوجد أولا ما يفهمه . ثم (توجد) (٥) ثابتا بعقل . فتكون
(٥) بوجه ما (٥) هيولية " هو - موب بأن يعصب يوجد ذلك فعلا . ويعصب فوه .
قوب من لقوط نفسه . فإن تصور ليس تنقسم بده . ولا يعصب موصوعة
للعصب (٦) وإنما يوجد هذا بالتصور (٧) من جهة الخبير . أعنى من جهة
ما هي شخصية وهذا بين عبد من رخص أدنى رخص في هذا علم وسبيل
إلى ذلك كما قبل من (٨) أو هذا الكتاب . أن يضر هل تصاحب ب التصار
شبهه بالتصا لأمر معرفة مود . كما يكاد في عقل تعدد (٩) به يتصل ب
في حين (١٠) لاستداده . حتى يكون هذه المعقولات لأفرق بين وجودها ل

الشيء ما هم سار أرسطو . فكيف بعد أفلاطون من سار . أه . حق
وع في العرب عن عاري حب عو في رساله أعيان الحق على سار في حقيقته
أن سار هو اصحاب رستو وأفلاطون . وأبتر عاري : ما رأى اعلمته ابدته
من ه . سكة اعلمته ١٩١٠ .

(٢) ساقطه في .

(٣) ساقطه في .

(٤) زيادة في ق .

(٥-٥) م : توجد .

(٦) ق : موصوع .

(٧-٧) ق : ولا يوجد هذه تصور

(٨) ق : في .

(٩) ساقطه في م .

(١٠) ق : حال .

مد القصب . وعند الكهنة . في كنيسا موجوده بشعل . لا . كانت في القصب
معموره بالبطوة .

و. حملة فلا بد أن تقول به كات فاحدة تعوق عن إدراكها ، فبما حصل لموضوع التقابل لم على استعداد الأخير . صهرت فيه هذه المعنويات ودرکها وعلى هذا ليس يحتاج في أن تحصل له معنويات في بحر من حتمها أعني أن يكون عقلا من إدراك ولابد فبعرض . مثل أن يرد على يربل صـ (١) عن مرة يكون بوجه من لارتقاء ٢٠٢ و صور وفي

[illegible]

إله قد ظهر لنا تقسيم الصور هيولانية مرتب وسموي أيضا والاستعدادات مرتبة (٣) ترتيبا (١) فوق (٢) تحت من نوع تصور هيولانية هي صور حركت حتى موصفها مادة مأخوذة وهي شمس واحدة ثم بعد هذه صور لأجسام مشابهة لأخرى ثم خمس معادية ، ثم خمسة ، ثم مائة وكل واحدة من هذه الصور ، ثم ثمانمائة ، ثم ثمانية آلاف ، وتتركها ، من جهة هي هيولانية بخلاف - وأشياء تخص وحدة واحدة منها أو أكثر من وحدة - من جهة هي هيولانية ما .

- ۱ ی : اسم .
۲ م : عود .
۳ ی : م : سه .
۴ ی : ی : ی : ی

فما يخص الصور البسيطة أن الحيوان لا يعزى فيها من إحدى الصورتين المتقابلتين كاللبد والحمر، وورب والناس وقد تشترك فيه صور البسيطة .
 وصور المتشابهة الأجزاء . أنها مقسمة بأقسام موضوعاتها وحصولها فيها
 فغير حقيقى . وقد تشركها الصورة العادية (٢٠٢) ط في هذين المعنيين .
 وإن كانت ثابتة في نفس وجودها ولترب هذه نفس من الصورة المراحية ،
 نفساً بها أنها مرجح وتخص الصورة الحسية أنها مقسمة (١) بأقسام الحيوان
 (٢) بالمعنى الذى به تنقسم الصور المراحية (٣) . وذلك ممكن فيها أن نفس
 المتصدين معا . وأصغر وكبير على حدة واحدة وتشترك مع لنفس عديدة
 في أنها تستعمل آلة آية (حسية) (٤) . وحصل نفس متعينة أنها لا تحتاج
 في فعلها إلى آلة آية . ويتم هذه الصور الهيولانية على مرتبتين وتساوئ . من جهة
 ما هي هيولانية مطلقة ، أما من جهة أخرى وجودها إنما يكون لها تنوع
 بالذات . وذلك إما قريب وإما (٥) بعد . كما هو في صور المراحية وفي المقسمة
 التى تقدم ذكرها ، والثانى أن تكون متعددة بالذات بتعدد الموضوع ، ومتكثرة
 بتكرره من حيث صفتين يصح عليه معنى الحدث . وإلا لم يكن هناك
 كون أصلاً . وقد قصد في (٥) هذا في أول (هنا) (٦) الكتاب

وهذا المعنى من تعدد استنوس بتعدد موضوعاتها هو الذى ذهب
 على الثنائيين بالتناصح

وقد يوجد للصور الهيولانية ما هي هيولانية أمر ثابت . وهو أنها
 مركبة من شئ يجرى بها مجرى الصورة . وشئ يجرى بها مجرى مادة . ويتم
 الصور الهيولانية أربع . وهو أن المعنوي عنها غير الموجود .

(١) ق : غير مقسمة . وعادى معنى أن الصورة الحسية تنقسم بأقسام الحيوان
 لأنها غير مقسمة كما يذكر بخطه .

(٢) سابقه في ق .

(٣) زيادة في ق .

(٤) ق : أو .

(٥) سابقه في ق .

(٦) زيادة في ق .

هذه جمع المفعولات لدنية لئى توحيد [٢٦ - ٥] | تصور المفعولية
من جهة ما مع . ومن جهة ما تخص (١) .

فإذا نحن تأملنا لمفعولات وحد [٢٠٣ و] | ف أشبه تخصب كثيرة .
يظهر (٢) بها ظهوراً كثيراً مبنيهاً بالوجود سائر تصور العينية . ومن هذه
الأشياء من أنها موجودة بالفعل دائماً ، وأما (٣) كغير مكونه فإن كل مكنون
فاسد . إذ كان ذا وجود مكنون من لئى أن هذه لأحوال التى تخصبها ليست
مكفية فى الوقوف على أنها ليست مفعولية دون أحد أمرين . وحدث إما (٤) أن
بأن جميع الأمور حصة . تصور مفعولية عما هي مفعولية مملوئة عنها ، وإما
أن (٥) تنقلب على أن بعض (٥) الأشياء لئى تخصب ما تخصب الأمور المتعارفة
وهذه بين نفسه من رؤى صاعدة سطحي

ومن متعدد الأمور الخاصة بهذه المفعولات . وتأمل هل واحد منها (٦)
يخص الأمور متعارفة أم لا . وإن كان ليس بخاص (٧) ، فقول بوحدها مع
هذه الأمور العامة . تصور مفعولية بما هي مفعولية أم ليس يوجد ؟ فنقول :
به قد يظهر من أمر وجود تصور مفعولات إلا أن أنها فيه على نحو
مدى بوجود سائر تصور عينية فيه . (٨) إذ كانت هذه (٨) لتصور وجودها
فى موضوعها مشار إليه غير وجودها مفعول . وحدث أنها وحده من حيث هي
معتوبة . وممكنة من حيث هي شخصية وفى هو

وإن تصور مفعولات فقد يخص أن وجودها مفعول هو نفس وجودها
لمشار إليه . وإلا كان مفعولاً غير مفعول . فعلى (٩) جهة هي (٩) غير جهة

(١) انقطة السابقة سائرة فى مضمون مبريد ، عادت فى الترتيب بعد انقطة السابقة .

(٢) ق : وظهر .

(٣) زيادة ق : و .

(٤) زيادة ق : و .

(٥) ق : تكون .

(٦) زيادة ق : و .

(٧) ق : يخص .

(٨) ق : وإن سائر .

(٩) انقطة ق : و .

التي هي تقوم في سائر الصور بـ [٢٠٣ ط] مما غير المعقول . إلا أنه
 إن كان المعقول هو غير الموجود على أي جهة كان . فهي كائنة فاسدة . وإن
 كان المعقول منها هو الموجود فهي ضرورة مدركة . أو هي شيء يدرك (١)
 إلا أنه ليس يرد من وصف أن المعقول خائف موجود جهة غير جهة شي
 يخاف المعقول من سائر صور موجود مما أن تكون مدركة إذ كان من يتبين
 من هذا القبول أنه ليس في هذه خاصية في شي . بل في شيء من ذلك أنه
 إن كان هذا نسبة فهي غير نسبة في تلك الصور (٢) . وكل تلك نسبة خاص
 بعض الصور الهيولانية (٣) .

وإن تدبر أيضاً هذه المعقولات سائر صور نسبة أن يدركها
 غير متناه . على ما تدبر من أمر الكل وسائر قوى إدراكها مساه . وقد ص
 أيضاً من هذا غير هيولانية أصلاً . وليس في هذا كفاية في أنها أصلاً
 مدركة بالكل إذ كان تصور بقوه لاطعة غير حكم ومصدق . لكنهم
 فهم متبين . وذلك أن تصور العقل (٤) إنما هو تحريك الصور (٥) من
 الخيول . وقد تحركت صور من هذا ارتفاع عنها كثرة لشخصه وليس
 يلزم عن رتبع كثرة شخصية اصولاً رتبع كثرة أصلاً (٦) .
 فإنه يمكن أن يتبين هذا كثرة وجهة (٧) . لكن من جهة أن تحرك
 الصور (٨) من كثرة محدودة . ونحكم حكماً على كثرة غير مساهية . فقد (٩)
 يجب أن يكون هذا عمل لقوه غير هيولانية . لأنه بـ [٢٠٤ و] وحده
 أن يكون إدراك الصور مدركة لغير (١٠) مده . وحب أن يكون إدراك تصور

(١) ق : مدرك .

(٢-٣) ق : ساطعة و

(٣) ق : المعنى .

(٤) ق : صورة .

(٥) زيادة ق : و .

(٦-٧) ق : لأنه عليها أن تنفي مما كثرة ما .

(٧) ق : الصورة .

(٨) م : ق : و .

(٩) م : يعبر .

الحيولانية لشيء . وحكمها على منته . وإذا كان حكم الحيولة على شيء
 في هو حكم على غير منته . فهو ضرورة غير حيولان . إذ كان حكم على
 الشيء سراكا له . أو من قبل طبيعة مدركة له . فمن هذا يصح ما
 أن هذه القوة التي هي غير حيولانية . إلا أنه ليس بها . الحكم هو هذه
 المعقولات الكلية . بل هذه القوة أخرى تنبع من هذه المعقولات مرة أخرى

ومما يحسن هذا لإثبات ٢٧ . على أن إدراكه هو ذلك
 ولذا قيل إن عقل هو معتوب نفسه . والى في مثل أن عقل سديم حرك
 صور لأشياء معقولة من الصور . ويشبه قولاً غير حيولان . يعرض له أن
 يعقل ذاته . إذ كان على تصور المعقولات في ذاته من حيث هو عقل (١)
 على نحو ما بين لكونها معقولات أشياء خارج النفس وليس لأمر في النفس
 كذلك . وبأن كان شيء بالخصوصيات فإنه ليس يمكن . نفس ذاته حتى
 يكون النفس هو النفس . إذ كان إدراكه بمعنى شخص . إنما هو من حيث
 (٢) يقوله في هيون (٣) . ونسب بصير بمعنى . سرعة في بقوة الحسية معبر
 بيوحد بوحوده في المحسوس (٤) . وقد دلت على ما من شأنه ب بوحده عليه
 الأمور متشابهة في ذاتها . وبأن أن هذا في عرض له من جهة أن قبول
 ٢٠٤ ض | المعقولات يمكن قولاً حيولان شخصياً . لكن إن كان هذا على
 هو معتوب نفسه من حيث أن حوده على (مثلاً) (٥) ما حسن به الأمر في مقادير
 حتى لا يكون له . بل في كون بوحده من أوجه حسب ما يتصور أن يكون
 العقل غير المعقولات بوحده . كان ضرورية فعلاً . وبأن أن هذا لم يشهد
 مما وضع هذا من مبادئ النفس . وما حصل هذه المعقولات بعد أن إدراكها
 ليس يكون بالمتصور (٦) . كالحال في النفس . وهذا مني تصور محسوس قوي
 ثم انصرف عنه . لم يبق في الخلق (٧) أن ينصرف هو ضعيف

- (١) ساقطة في .
 (٢) في : يشبهها .
 (٣) في : المحسوسات .
 (٤) زيادة في .
 (٥) في : يفعل .
 (٦) في : احسن .

والمعقولات خلاف ذلك . ونسب في ذلك أن الشخص . م كبت
 متى من صور شخصيات فيه بعد انصرافها عنه آثار ما شئت من صور انبساطية ،
 لم تكن فيه أن يقل صورة أخرى (١) حتى تمنحني عنه تلك الصورة وتذهب (٢)
 وهذا أيضا ، كما عرض له من جهة النسبة الشخصية
 ومما أن تغفل بتريده مع الشيخوخة . وسائر قوى نفس خلاف ذلك
 (٣) وأكثر هذه الأحوال (٤) الخاصة بالمعقولات . إذا توهمت ، ظهر
 أن نفس في وجوده تكون المعقولات عديمة نسبة شخصية لشيء توحد
 له أثر قوى نفس . وهي ألا يكون مغشوب بها في عتبة سابقة (٥) للموجود
 على ما عيه الأمر في صور شخصية (للموجود) (٥) وهكذا (٦) متى
 استعملت هذه الحوص دلائل لم تنص بـ إلى أكثر من هذه معرفة (٧) م
 وإنما متى أردت أن جعلها دلائل على وجود هذه المعقولات فعلا محصا ودائما .
 كما قد استعملت في ذلك المطلوب من (٨) لتأخرات في (لنفس) (٩) يرم
 عن وجودها وجودا مستقلا . كمرئاة من قال إن الكواكب رز لأهل مصيئة .
 وذلك أن كل ما هو راعى دئمه فقد عدم ضروره لنفسه شخصية في توحد
 سائر قوى نفس وليس بعكس هذا حتى يارم أن كل ما عدم هذه النسبة
 فهو موجود راعى دئمه (١٠) وسبب ليس ليس أول صدقة صفى فوجد ما
 عند من قال في هذه الأشياء صدقة للمعقولات هو موضع الاتق

(١) سائلة في ق .

(٢) سابقة في ق .

(٣-٤) ق : وجميع هذه التواقي .

(٤) ق : القابلة .

(٥) سائلة في م .

(٦) في : ومما .

(٧) زيادة في ق .

(٨) سابقة في ق .

(٩) زيادة في ق .

(١٠) سابقة في ق .

وإدراك هذا هكـ ، وصهر أنه ليس في هذه الأمور اخصـ ، معقولات (١)
 ما نيت به أنها موجودة دائماً فعلاً ، فالتنظر هل تنحصر في أمور اخصـ ، صور
 ابيولائية بإطلاق أم لا وقد قلنا إن ذلك شئت أحدكم أن يكون وجود تصور
 تابع (٢) لتغير الذات ، وبذلك تكون حدثـ ، وشئ أن تكون مسكرة تنكـ
 الموضوعات تنكراً ذاتياً لاكثر عرصيا ، على ما يشهده اخصـ ، ساجـ ، بل (٣)
 رأى وجه اتفاق من أوجه أكثر فنقول

إنه إذ تؤمن كيف حصول المعقولات لـ ، وخاصة المعقولات التي
 تلتم منها المقدمات التحريية ، صهر أن مصطروب في حصولها سـ أن حسن
 أولاً ، ثم تحيلـ ، وحيداً بمكان أحد الكلي ومبدأ من ذاته حصة من
 الخواسـ ، فانه معقوب ما (٤) ، فإن الأكمة (٥) ليس يدرى معقوب انوار أسـ ،
 ولا يمكن فيه إدراكه ، وأما | ٢٠٥ | فإن من لم يحسن أشخص نوع ما ،
 لم يكن عساه معقوبه ، كالحل عدد | ٢٨ - ٢٩ | في عميل ويس هذا فقص
 من يحتاج مع حسن نقول إلى قوة الحفظ ، وتكرر ذلك لإحساس مرة بعد مرة
 حتى يفتح له كلي ، وهذا صير هذه المعقولات ، ما تحصل لـ في راسـ

وكذلك شئ أن يكون الحال في الحسن الآخر من المعقولات التي
 لا يدرى متى حصلتـ ، ولا كيف (٦) حصلتـ إلا أن تلك ما كانت أشخص
 مدركة لـ من أول الأمر ، لم يذكر متى عترت في (٧) هذه الحال التي تعرب
 في التجربة وهذا صاهر نفسه ، فإن (٨) هذه معقولات ليست حب آخر
 من المعقولات ماينا للتجربة ، ولذلك ما يجب أن يكون حصولها جهة واحدة
 وبالخصـ فيصهر أن وجود هذه المعقولات تابع (٩) سغير لوجود في حسن

(١) و : بها .

(٢) و : حسن .

(٣) رده في و .

(٤) ساقطه في و .

(٥) الأكمة هو الذي يولد كذلك .

(٦) و : وكيف .

(٧-٧) ساقطه في و .

(٨) و : تابعة .

واسحاحا انما تدعى . على جهة ما تتبع الصور ، فيولانية تعبيرات متقدمة عليها
 وإلا أمكن أن يعقل أشياء كثيرة من غير أن يحسها . فكأن يكون لتعلم تدكرا .
 كما يقول افلاطون . وذلك أن هذه العقولات متى فرضها موحودة ، يفعل
 دائما . ونحن على التكمال الأخير من الاستعداد لتقوم . وذلك مثلا في الكهولة ،
 في بالنا - ليت شعري لا يكون في تصور دائم . ونكون لأشياء كلها معلومة
 بها نعم أو لا (١) .

وعاية ما يتوهم في ذلك متى هتأ منها معقول ما . ثم تدركه . أن تدركه
 تدكر . لا حصول معرفة تمكن قبل بفعل لنا . حتى يكون تعلم حكمة عث .
 وهذا كله ٢٠٦ و | بين سقوط سنه

وإذا كان وجود هذه عقولات تدعى لتغير بدلت (٢) . فهي ضرورية
 ذات هيون . وموحودة أولا بنحو . وثانيا بالعلم . وحدثة حسنة . إذ كل
 حدث حسنة . على ما تنس في آخر الأوس من نساء ونعم . وقد يظهر أيضا
 أنها متكررة بتكرر الموضوعات . ومتعددة بتعدد . وهو الأمر الذي (٣)
 الذي يخص تصور فيولانية تدعى هيولانية من أن هذه العقولات إنما
 توحيد لها من حيث تستند (٤) إلى موضوعاتها خارج النفس . ولذلك ما كان
 من صادقة كان موضوع خارج نفس (٥) يستند إليه في صورته استجابة
 وما ثم يكن به موضوع كمبرئيل . وعقائد معرب . كك كد . لكون الصور
 استجابة منه كد . وبخفة يظهر ظهورا أوليا أن بين هذه الكتابات .
 وحالات أشخاصها الخربة . إضافة ما بها صارت الكتيبات موحودة . إذ ك
 يكن إلى الموحود له من حيث هو كلي بما (٥) هو حربي . ك أن لأب إنما

(١) تفصود نعم أو لا على أسعنه وهو : لأحبيه Apriori

(٢) سابقة في و .

(٣) في . الآخر .

(٤) و : يستند .

(٥) سابقة في و .

(٦) ق : يتأله - ولعلها يقابله .

هو أب من حيث له ابن . واتفق هـا . مع أن كان من انصاف . أن كانت
أسمائهما تدل عليهما . من حيث هما مفصول . ومن حوص لمصافين . كما قيل
في غير هـ موضع . أن يوجد ^(١) . وجود . و . فعل مع ^(٢) . ومتى ووجد
أحدهما وجد الآخر . ومتى فقد أحدهما فقد الآخر . وحدث طاهر بالله .
وذلك ^(٣) أن الأب إنما هو أب بالفعل مـ كـ له من موجود بالفعل . وكذلك
الابن إنما هو ابن مـ كـ له أب . وفي ^(٤) ٢٠٦ ص | كان يمكن أن لا تستند
هذه الكليات إلى موضوعاتها لو كانت موجودة بالفعل خارج نفس ^(٥) كـ
كـ يـه ^(٦) فلاطون . وهو من مـ أن هذه نكبات نفس هـا وجود خارج
نفس هـا قلناه ^(٧) . وأن لموجود مـ خارج النفس هـ هو شخصها فقط
وقد عدد أرسطو في بعض قصصه حالات يلازمه عن هـ الوضع . ويستند
هذه الكليات إلى خيالات أشخاصها صارت مكتوبة تتكرر . وصار معقول
إسـا . عدى مثلا غير معقولة عند أرسطو . فإن معقولة عدى . قد استند
من خيالات أشخاص غير الأشخاص الذين استند إلى خيالاتها معقولة ^(٨) عند
أرسطو . وتصل هذه معقولات بصور خيالية ^(٩) . تصلا دون يحدتها
نفس لدهاب صور خيالية . ولتحتمل من عده . شك في الكلال .
ويجوز درك من قد خيه

والحكمة من هذه جهة يحد معقولات لأمر هي يرى هـ أنها
هيولانية لا حكمة هي برغم مضبوط وغيره من يحد بوجودها فعلا دني
فإن هـ يقرب يـ ^(١٠) شأنه أن ^(١١) يتبدل من تصور في أعضاء سب هـ
الوحي لمقد ^(١٢) ٢٩ ص | هي غيبه لأقربين شعيرة . وبصا أو ترك هـ

١ - مـ مع باقوة أو بفعل .

(٢) و مـ .

(٣) (١-٣) و مـ على ما كان يرى .

٤ - و كما قلنا .

(٥) مـ : معقولة . ومضبوط . أن معقولة عدى عن معقولة عند أرسطو .

٦ - سابقه و مـ .

(٧-٩) سابقة في قـ .

الكليات غير متكررة تتكرر جلالاً شحاصاً محسوسة للرم عن ذلك أمور
شبيعة . منها أن يكون كل معقوب حاصل عندي حاصلًا عندك حتى يكون
منى تعلقت [٢٠٧ و] أو شيء من (١) تعلقت أنت . ومنى نسبتك أن (٢)
نسبتك أنت أبعد . بل ما كان يكون هو تعميم أصلاً ولا سير . وكانت تكون
عموم أرسطو كتب موحدة . فعمل من لم يقرأ كتب بعد . وهذا كله ظاهر بنفسه
والنطوبين فيه عاء

فقد تبين من هذا النوع أن هذه المعقولات تابعة لتعريف . وثم متكررة
بتكرار موضوعاتها . لكن على غير الجهة التي تتكرر بها بصور شخصية .
وتبين أنها ذات هيولى . وثم حادثة وسند

١٢٠ لكن من جهة أنها هيولانية . ومثلها . قد يرم ضرورة أن
تكون مركبة من شيء آخرى منها بحرى امددة . وثى . بحرى بحرى الصورة
وأما الشيء الذى يحرى بحرى الصورة . فإنه إذا تضمن صهر منه أنه غير كاش
ولا فاسد . وذلك نفس مقدمات إحداه أن كل صورة معقولة هى إما
هيولانية . وإما غير هيولانية . وسانية أن كل صورة هيولانية هى معقولة
بالعمل إذا عقلت . ولا هى معقولة بغيره . ونسبة أن كل صورة غير هيولانية
هى عقل سوء عقلت أو لم تعقل . ونسبة واحدة عكس هاتين المقدمات .
وهى أن كل صورة تكون معقولة . فإن تعقل فى هيولانية . وأن كل صورة
تكون فى نفس عقلا . وإن لم تعقل هى غير هيولانية . وقد عبرت لى هذه
المقدمات . وهى هيئة من صيغة العقل والمعقوب . قد هذه الصور التى هى
صور المعقولات لضرورة واجب أن تكون غير هيولانية ، لأنها عقل فى نفسها .
سواء عقلها حى أو لم يعقلها ، إذ كانت صورة لشيء هو فى وجوده عقل
وبو أرسطو معقولة . فعمل من جهة . وبغيره من جهة . لأنه أن يكون هات

(١) ساقطه فى و .

(٢) و . سبب أن سبب

(٣) هذه عبارة إلى رقم (١) فى الصفحة الثانية ساقطه فى و

عقل آخر متكون فاسد . وهو اشقيء الذي صارت به معقولة بالفعل . بعد أن
كذب بالقوة . فيعود السؤال يُصاغ في هذا العقل هل هو معقول بالفعل من جهة ؟
وبالفهم من جهة ؟ فإجابا فريضة كذبت لزم أن يكون هناك عقل ثالث .
فيعود السؤال يُصاغ في هذا العقل ثالث . فلهذا مذهب أن يكون المعقول
من العقل الذي بالفعل هو الوجود منه نفسه لا غير الموجود . كالحب في انصور
الخيالية التي هي معقولة بالقوة . ولا وحده عقول إنسانية غير متجهة
فأما أن تصورهم ممكن فلهذا يستلزم من قولنا بعد فمن هذا يظهر أن في المعقولات
حرارة . وحرارة ذاتية . وهذا اصغر من تصورهم . وإذا فذلك أن
في المعقولات حرارة ذاتية وحرارة كاذبة فاسدة . وكذا كل كائن له حيوان (١) .

فقط ما جوهر هذه الخيول . وأما رتبة رتبته فيكون أم من يصنع
هذه المعقولات موجودة بالفعل دائمة وأولية . فليس هذا حيوان بل على جهة (٢)
التشبيه والتصور . إذ كذب حيوان هي أخص أساليب الحوادث . وذلك أن معنى
الحيوان على هذا الرتبة ليس يكون شيئا أكثر من الاستعداد للحادث الذي به
يمكن أن يتصور هذه المعقولات وسرورها . لا على أن هذا الاستعداد هو أحد
ما تقوم به هذه المعقولات إذا قلها . كالحال في الاستعداد لحوادث حقيقي .
ولذلك قد يمكن أن يتصور هذا الاستعداد حادث . والمعقولات التي يفعلها
أولية على هذه الجهة . وهي الجهة التي يدعى أن يكون بها كل من يصنع هذه
المعقولات موجودة دائما . وينتقل ٣

وأما ديمستريوس وغيره (٣) من قدماء الفلاسفة فهم يصنعون هذه
القوة التي يصنعها العقل لحوادث أولية . ويصنعون المعقولات الموجودة فيها
كاشة فاسدة . لكنها مرتبطة بتصور الخيالية . وأما غيرهم (٤) فمن يحسبها كائن
سواء وغيره فإنهم ياقصون أنفسهم فيها يصنعون . وهم لا يشعرون أنهم ياقصون

(١) هذه الفقرة الطويلة ساقطة في ق .

(٢) ساقطة في م .

(٣-٣) ساقطة في ق .

وذلك أنهم [٣٠ - ٣١] يصعوب [٢٠٧ ص] مع وضعهم أن هذه المعقولات
 موحدة أزلية ، أنها حادثة ١ . وأن ذات هيون أزلية أيضا . وذلك أنهم
 يقولون أن هذه المعقولات موحدة تارة قوة ، وتارة فعلا . فهم يحسبون بهذه
 الجهة ذات هيون . وبما كان كما رغبوا لا يلحقها لا فعل هيولان ، ووحده
 هذا سائر الخواص حتى عذرها . حكموا بذلك على أن هذه الهيولان أزلية .
 وأن هذه المعقولات أزلية . وليست أدري ما أقول في هذا التفسير ، فإن ما كان
 بالثبوت ، ثم وجد بالفعل ، فهو ضرورة حادث . فهم لا أن معنى بالثبوت
 هذا معنى لدى هذه فيما تقدم . وهو كون معقولات معمورة بالثبوتية فيها .
 ومعوقة عن أن تصورها . لأن في ذلك معدومة أصلا . فيكون قولنا فيها
 إنها ذات هيون بمعنى المتعار . لكن حكمهم يرومون أن يبرهنوا شروط
 الهيولان الحقيقية . وخاصة ما مضى . وذلك أنه يقولون : وما كان كل
 ما هو بالقوة شيئا واحدا ، لا يكون فيه شيء من فعل بل هو قوى عليه . كالخشب
 في الألوان ونحوه ، فإنه لو كان نصرا دائما ، لم يكن فيه شيء ينشأ بالثبوت
 وبفعله . إذ كان يعرفه ثوب * الخاصر فيه * . وبذلك يعلم أنه لا يكون
 في العقل هيولان شيء من الصور حتى توجد فيه بعد بالفعل وأن ثوب يسب
 شعري هذه الهيولان الموحدة فيها هذا الاستعداد لتكون معقولات . هل يربطون
 أب شيء من الفعل أم لا ؟ ولأنهم ٢١٨ و ٢١٩ من ذات هيون ليس بإمكان
 والاستعداد للحادث مما يحتاج ضرورة إلى موضوع . كما يتخصص في الأصول من
 السماع . وبذلك كتب شيئا من هي ضرورة فعل ، في موضوع الذي يسب فيه شيء
 من الفعل أصلا هي المادة الأولى . وليس يمكن أن يدرس مادة ثوب هي الخامسة (٥)

(١-٢) : مطه في ق .

(٢) م : كان .

(٣-٤) ق : خاص الذي به .

(٤) زعم أي تاسطويوس .

(٥) ق : المقابلة .

لهذه المعقولات وإذا كانت شيئاً ما ، الفعل فهي ضرورة إما جسم . وإما نفس ،
وإما عقل . إذ كان مستظهر فيما بعد . أنه ليس هنا وجود ربع (١) .

وهو ممتنع أن يكون حسياً مما تقدم من القول في أمر هذه المعقولات . و
محصداً لها بما هي ضرورة كثة فاسدة . وإذا كانت هي (٢) فاسدة . فلا استعداد
لشيء (٣) فيها . أخرى ، اعتماد . وإذا لم تكن بشيء . ولا حسياً . فهي ضرورة
عقل . وهو شيء يظهر من فوج

لكن إن كانت عقلاً ، فهي بالفعل موجودة من نوع وهي قوية عليه ،
وهذا مستحيل . فإن قوة النفس متقصدة . وليس ينبغي من هذا الإلزام أن
يضع بعض هذه الميولي قوة وبعضها فعلاً . فإن الصورة غير متصفة بوجود
(٤) في الميولي (٤) اللهم إلا بالعرض ، أو يصح وتصح أن تعبر في الجوهر من رب
التعبر في الكمية . وهذا مستحيل . فثبت ما يبرهن من يضع هذه المعقولات أربعة .
الأيضع لها الميولي (٥) إلا على جهة الاستعارة . فصلاً عن أن يضعها أربعة .
ولا (٦) يحتاج هنا أيضاً إلى إدخال محرك من حرج . هو من نوع المتحرك على
أنه غيره

وكأنهم بما ٢٠٨ قد عرّضوا هذه المسألة ردوا (٧) الجمع بين مذهب
أفلاطون ومذهب (٨) أرسطو . وذلك أنهم لما (٩) وحلوا أرسطو بضع أن هاهنا
ثلاثة أنواع من مضمون . أحدها عقل هيولاني ، والثاني (١٠) حسية وهو مركب
هذا الهيولاني ، والثالث المخرج له من قوة في عمل وهو بعض النفس . على نحو

(١) أنواع الوجود الثلاثة هي الحسي والحسي والعقل .

(٢) ساقطة في ق .

(٣) ق . موجود .

(٤-٥) ساقطة في م .

(٥) ق : هيولي .

(٦) ق : فلا .

(٧) يشير إلى المدرسة التي بدأها الكندي ، وبرعها البصري ، وتبعه ابن سينا ،
من الجمع بين آراء الحكميين . أما أرسطو فالنفس عنده اثنان فقط فاعل ومفعول .

(٨) رده في و .

(٩) ساقطة في و .

(١٠) رياه في و .

مادعية (١) الأمرى سائر (١) الأمور الصعبة واعتقدوا مع هذا أن هذه العقولات
أولية رادوا أن يتأملوا قول أرسطو . وبصرفه إلى هذه الأمور المتناقضة وذلك (٢)
لما تحفظ لإسكندر بقاويله . ظهر أن رأيه في ذلك مخالف لآرائهم . ونحن
نصدق هذا من نفعه للمفحص عن مذهب أرسطو في ذلك .

وبرجع إلى حيث كنا نقول إنه إد (٣) قد نبين أن هذه العقولات حادثة ،
فهذا كضرورة ستعدد بتقدمها . وقد كان الاستعداد في (٤) لا يفارق ، لزم
أن يوجد في موضوع . وليس يمكن أن يكون هذا لموضوع جسيما ، حسب ما تبين
من أن هذه العقولات ليست هيولانية . بلوحة (٥) لدى (٦) ٣١ - م |
الصور الحسية هيولانية . ولا يمكن أيضا أن تكون عقلا ، إذ كان ماهو بالقوة
شيئا ما . فليس فيه شيء من العقل ثم هو قوى عليه . وإذا كان ذلك كذلك ،
فهو موضوع هذه الاستعداد ضرورة (هو) (٧) نفس . وليس يظهر هاهنا شيء
أقرب إلى أن يكون لموضوع هذه العقولات من بين قوى نفس سوى تصور
حسية . إذ كان قد نبين (٨) بما توجد مرتبطة . وأما توجد بوجودها ،
ونعدم | ٢٠٩ و | بينهما . وقد الاستعداد لدى في تصور الحسية بمول
عقولات هو العقل هيولاني لأن نفس هذا يرمي أن يكون شيء . بفعل
نفسه ، إذ كان معنى المحييل هو نفسه معنى العقول . فذلك ما يظهر أنه يجب
أن يكون العقل لدى بالقوة شيئا آخر . فليس شيء - بيت شعري - هو هذا
والعلمه . كما يقول أرسطو - جوهر هو بالقوة جميع العقولات . وليس
هو في نفسه شيئا من الأشياء . لأنه لو كان شيئا في نفسه ، لم يعقل جميع الأشياء
لأن العقل قول . و شيء لا يعقل نفسه . فلذلك ما يظهر من أمر العقولات
أنها مرتبطة بموضوعين . أن وهو لدى نفسه . به نسبة المادة الأولى بصور

(١-١) ساقطة في و .

(٢) و : وذلك .

(٣) ساقطة في و .

(٤) و : فيها .

(٥) و : بالعرض .

(٦) ساقطة في م .

المقصودة ، والثاني كائن فاسد وهو تصور الخيالية . وهي جهة ما موضوع ،
 وجهة ما محرك . والعقل الذي يملكه هو العقولات الخاصة بالفعل فيه .
 إذ صارت بحيث ^(١) يتصورها ^(٢) الإنسان متى شاء . كالحال في معلم ، إذا
 لم يعلم . وهو إنما يتخصص بالفعل على كانه ^(٣) الأخير . وهذه الخاص تحصل
 العلوم النظرية . وذلك أن يوجد للإنسان متى هذه الحول في جميع الصنائع
 النظرية انتماءات الأربعة حتى عدت في كدلات الصنائع في كتاب برهان

ومهما الاستعداد متى يوجد الإنسان في تصور الخيالية . تندرق نفسه
 المتخيلة النفس المتخيلة من الحيوان . كما تندرق نفس اعدية في نسب اعدية
 في الحيوان [٢١٩ ط] بالاستعداد الذي فيه يمتدح عقولنا ^(٤) (لكن شرق
 بينهما أن الاستعداد الذي في تصور الخيالية لعقول العقولات قبولاً غير محض
 للتصور الخيالية ، لأنه لو كان محضاً لم يمكن فيه أن يعقل لتصور الخيالية
 كما أنه لو كانت الحاسة ذات إدراك ممكن فيها أن تعقل ^(٥) . وهذا هو معنى
 قولهم إن العقل الحيواني لو كان صورة مخصوصة بقل تصور بل الخيالية
 هي أخرى أن تكون محركاً له من أن تكون قسمة فندرك ما يقول لإسكندر
 إن العقل الحيواني هو استعداد هذه مجرد من تصور يريد أنه ليس صورة
 من الصور شرط في قنوه العقولات . وهذا هو شرط في وجوده لا في قبوله
 ولإشكال هذا ^(٦) نفي على التفسيرين جميعاً العقل الحيواني حوهر أرباب من صيغة
 العقل في وجوده وجود في نموته . حتى تكون ستة إلى العقولات ستة
 هيولى إلى تصور لكن ما هذا شأنه فليس شأنه أن يستكمل به في يكون
 جسم فاسد . ولا أن يكون استكمال به عاقلاً به ^(٧) معنى الإنسان إذ هو كائن
 فاسد لكن يستحل هذا على لإسكندر في سبيله أن الإنسان يستكمل في آخر
 كونه تاماً فارق ولذلك استدعى الحكماء من بعدهم قول أرسطو من هذا لا يمتنع
 هذا المختصر . فترجع حيث إلى كتاب (١٢)

(١) ساقط في و .

(٢) و : يصورها .

(٣) ق : كانه .

(٤-٥) هذه اعتبره كلها زيادة في ، غير موجودة في و .

(ولذلك ما يشبه أرسطو هذا الاستعداد الذي في القوة لتجلية نقول
 المعقولات بعد انبوح بكسبة . والنفس الموضوعية لهذا الاستعداد بمركبة الكون .
 ونقول به لما كان هذا الاستعداد ليس هو شيء بالفعل . ولا هو موجود
 في جسم . لأنه لا يحدث عند حدوث حضور فيه بمعنى أصلاً)^{١٠}

وقول قد تن من هذا قول أن هذه المعقولات هي جزء هيولاني ،
 وجزء غير هيولاني . وسبق مع هذا ما هي هذه شي . وما صورتها (٢١) ،
 " وفي آخر رتبة توجد ٢ فسطح . تحرك هذه بقوة هيولاني .

به ما كانت هذه المعقولات كما تن من أمرها توجد أولاً بقوة .
 ثم لا تعمل . وكل كل ما هذا شأنه في قومه الطبيعية فيه محرك جرحه من
 شوه في الفعل . وحب ضرورة أن يكون لأمر على هذا في هذه المعقولات
 من لقوة ليس يمكن في أن تنصير في فعل بدتها . إذ كانت إنما هي عدم (١)
 فعل | ٣٢ - ٣٠ . عينة ما على ما تنحصر قبل . وما كانت نصبا محرك إنما
 يعطى المتحرك شبه ما في جوهره ، وجب نصبا أن يكون هذا محرك عقلا .
 وأن يكون مع ذلك غير هيولاني أصلاً . وذلك أن عقل هيولاني .^{١٥} أي هو
 هيولاني (٥) . يحتاج ضرورة في وجوده أن يكون ما هو عقل موجود
 بالفعل دائم . وإلا لم يوجد هيولاني . وذلك يعني تقديم من لأصوب الطبيعية .
 وأيضاً فإن كل ما ليس يحتاج في فهمه يخص في هيولي فليس | ٢١٠ و |
 هيولاني أصلاً . فإن ذلك يظهر من أن هذا عقل . يعطى طسعة الصورة
 المعقولة من حيث هي صورة معقولة . ومن هنا يظهر أن هذا العقل

١ . رتبة في في . بدلاً من المعركة . سابقة لوجوده في .

٢ . في . مرتبة .

٣ . رتبة في في .

٤ . سابقة في في .

٥ . سابقة في في .

(٦) سابقة في في .

(٧) سابقة في في .

العقل الفاعل أشرف من الخيولاني . وأنه في نفسه موجود بالفعل عقلا دائما .
 سواء عقلا له أو لم يعتقد . وأن العقل فيه هو المفعول من جميع الوجود . وهذا
 العقل قد تبين من قبل أنه صورة . ونسب هذا أنه فاعل . ولذلك يظن أن عقله
 ممكن له تآخرة . أعني من حيث هو صورة له (١) . ويكون قد حصل (٢)
 له ضرورة معقوب أخرى . إذ كان في نفسه عقلا سواء عقلا له أو لم يعقله .
 لا أن وجوده عقلا من حيث كونه في المعنويات الهيولانية . وهذه هي
 التي تعرف بالأحاد والاعتبار ونزول الإسكندر . الذي يعنيه أرسطو بالعقل
 المستعد هو العقل الفاعل من جهة ما يوجد له هذا الاعتبار به . ولذلك
 ما يسمى مستعدا . أي أنه يستعبد . ونسب في هذا الاعتبار هل هو ممكن
 للإنسان أم لا (٣) .

وأن (٤) آخر ما انتهى إليه صاحب هذه المصنف هو محصل عن تلك الحقائق
 الأخيرة الموحدة بالأمور الطبيعية هي صعبة ومتعبة . كما أنه انتهى به محصل
 عن سبب الأقصى ما في تحريك والسحب . وهو لفعل الأقصى . وهي
 لأولى مقبول

إنه عموم يعتمد في ذلك على أن العقل نظري . لما كان من طبيعته انزعاج
 الصور من الموضوعات (٥) . وكان ينزع صورة غير المفارقة (٦) التي ليست
 في نفسها عقلا (٦) . فهو أخرى أن ينزع هذه صورة المفارقة (٧) التي
 هي في نفسها عقلا (٧) . أعني إذا نظر في هذه المعنويات الموحدة هي

(١) سابقه في ١ .

(٢-٣) هذه عبارة كلها رتبة في ٢ .

(٣) في ٣ : ٤٥ .

(٤) يريد منه المفسر . أو ما بعد السبعة . ويتصور صاحب هذا المصنف
 أرسطو .

(٥) ٥٠ ق . صورة من الموضوع .

(٦-٧) ماقطة في ٢ .

(٧-٧) ماقطة في ٢ .

معقولات ، وذلك إذ صارت عقلا بأشمل على كذا لأخيراً أعني الفيولاني ،
 وذلك أنه ما لم تصر عن كذا الأخير . فهو عقل متكون . وفعل الكائن بما هو
 كائن ناقص . وهذا نقرر هذا ، فهذا التصور هو الكمال الأخير للإنسان .
 والعامة المقصودة . وهذا انتهى القول في القوة العنصرية .

(١) قلت هذا مدعى كبره في العقل الفيولاني هو شيء كان صهري في قل ،
 ولا تعصت الصلح عن أقوال أرسطو . صهر في أن العقل الفيولاني ليس يمكن
 أن يكون الجوهرية بل القوة في شيء ، فعل أصلاً . أعني صورة من الصور
 لأنه لو كان ذلك كذلك ما قل جمع صور . وأما معنى الخبائية فهي التي
 تسبها من العقل فيولاني نسبة عكس من حسن . أعني مضر من الصبر .
 لاسية نعين من مضر . أعني موضوع كذا يدعى من قول في هذا مكتوب
 وإنما هو قول من أنه لو تكر من صرح بعض . وهذا كذا قد سته في شرحي
 يكتب أرسطو في نفس في حب . ينس عن حقيقة رأي في هذه المسألة
 فعليه بحث كتاب . والله موفق في جواب

أما قول هذا الكتاب هو رأي من أحسن أنه قد كتبه حنة من أصحاب .
 ولكن أنه يدعى مرة قول شكك عن مذهب أرسطو . فإن أرسطو ينس عن
 أن بعض فيولاني في (١)
 (٢) أما خطبة في م . أ . ك . سوكي . في رسالة مذكرة في بيان
 هذا . حسب . فهي عبرة حق ونجاسة

ب . من صمد مع . وهو . أما جمهور فليس تمكن أن يكون
 معقول شين منه واحد . عدد . لأنه يرم ذلك محلات كثيرة . ما أن يكون
 ليس . موجود . في وجوده . ولا يكون هم يذكر . ولا يكون مع على أخرى

(١-١) هذه الفقرة في م فقط ، وهي التي يرد أحد هذه الخلاف بين السعيتين ،
 وأن نسخة القاهرة كتب في رد من نسخة مدريد ثم عدل عنها .
 (٢) يريد أبا بكر في صانع في رسالة الاتصال بين سريته في بعد .

الطبيعي يفيد كيانا بل كما . حتى تكون جميع المعقولات موجودة بالفعل عند
أرسطو مثلا . كما هي عند كل واحد من الجمهور

وبالحقيقة فقد تبين مما سبق تكثر المعقولات الواحد بالعدد ضد الصف من
الناس بضرورة ارتباط الصور الروحية المتعددة بتعدد شخص شخص

وأما السعداء الذين على كدهم الأخير . والأمر فيهم بالعدد أعني أنه
لا يمكن أن يوجد سعيد من سبب اثنين بالعدد من جهة ما شهد على كدهم الأخير
وذلك أنه إن فرض أن السعادة إنما هي حصول العقل الذي بالفعل وسكة
على كدهم الأخير . وكان قد تبين أن هذا العقل يتعدد بتعدد الأشخاص .

وأول سعيدين هذه نصفة . لزم ضرورة أن يكون العقل قد وعقل هذا معقول
واحد عند كل واحد منهما . وذلك أن كل اثنين بالعدد فهما معقول واحد

فإن كان المعقول من ذلك عند أحد سعيدين غير المعقول عند الآخر . لزم
أنهما أن يكونا لمبحث معقولين معقول عند كل واحد منهما . فإن وضع ذلك

٢١١ و المعقول ليس هما . ثم فيه مره في الأول . ومر الأمر إلى غير
النهاية أو يسبى بالضرورة تصور سعدة . في تصور واحد بالعدد من جميع

جهات . بس فيه كثرة أصلا . ومرور ذلك إلى غير نهاية محال لأنه يلزم
ألا يكون الكمال الأخير موجود . وذلك أن الكمال الأخير من شأنه أن يكون

فعلا محضا ، ليس فيه قوة أصلا . لاؤوية ولا أخيرة فإنه يصير أن القوة على
تصور هذا العقل . وتصور الذي بالملكة بشرائط لاسم

ولأن بكر من الصنيع صريق عمر هذه . قد ألخصها في غير هذا الموضع
وهذه الطريقة هي لعمرى رهبية . وأما كيف يترقى الإنسان إلى هذا الكمال ،
ففيه يقوى في ذلك إن المعقولات مراتب . أيضا مرتبة الجمهور ، وهي المعقولات
العملية . وقد بين من أمرها أنها كائنة ومعدة . إذ كانت مرتبطة بالصور
الخيالية كما تقدم .

والمرتبة الثانية المعقولات الحسية . وهذه أيضا مراتب : فبها معقولات
الأمرور التعاليمية ، وهي معقولات ناقصة ، إذ كانت لا تتصور على ما هي عليه

في وجودها وهي بما تمتد إلى مثلات شخصها ولذلك تكاد أن تكون
معقولاتها كاختزعة .

ومنها معقولات لعلم الطبيعي ، وهي أشرف من تلك . إذ كانت معقولاتها
أتم وجودا ، وقرب إلى الأمور لشخصية وكل ذلك يشترك كما قد في أن
معقولاتها تمتد إلى مجالات شخصها كحد في ٢١١ ظ | معقولات انعمية
لا تتركب بين أن نظر جمهور إلى المعقولات انعمية . إنما هو من أجل
أشخصها عسوة وفي العلم انظر الأمر في ذلك بالعكس . أعني أن نظرهم
إلى الأشخاص إنما هو من أجل المعقولات .

ومعقولات العلم الطبيعي منه وثأب أيضا تنبؤات موضوعاتها التي تنسب إليها
فهي موضوعاتها هيولية محضة . كمعقولات مثل وخنة وتصور مرحلة ومنها
م موضوعاتها ربحية كمعقولات القوة حالية ، وسائر قوى نفس ولكن بهم
جميع هذه المعقولات معقولات أمور شخصية . ليس هذا وجود في نفسها ،
ولا بأن يعنى عن

قد قرر يرى صاحب علم صلي مرتقي آخر . فصر في المعقولات
التي ليست موجودة ، وهي صور في رة . من أن ذلك الوقت معقولات
غير مسمدة أصلا . إذ كان يعنى من هذا ليس سدد إلى موضوعات ،
ولا في موضوعات

فهذه هي السبل في سبب توبكر في إمكان وجوده لا تصاب بالعقل
الغيب . وكيفية وجوده

وحيث سطر في بقى من ذلك . معقولات

أما يد يرى صاحب لعلم طبيعي . ونظر في معقولات التي ليست
بمعقولات أمور هيولية ، وذلك إنما يكون لأشك في علم مابعد الطبيعة ، فليست
شعري هن المعقولات الحاصلة في هذا العلم أزلية فيكون بعض العلوم ليست بحادثة
ولا موجودة أولا ، لفقده ثم بالفعل ثانيا . والمهمة فتعود المحاولات اللازمة من قبل

منى مسلما أنه معقولات هذا العلم ثمانية وبنيت قد يرى أنه [٢١٢] وقد بقي
عليها من هذا الجنس من المعقولات النصرية هل هي موجودة دائما فعل . أم تارة
قوة وتارة فعل . فإن أحدهما كان يتبين أنه أن تلك المعقولات حادثه هو من أم
سلسله إلى الصور حجابية ونفس الأمر في هذه كدست

والحكمة فظهر من أمر هذه معقولات لخصلة في علم ما بعد طبيعه
أما مناسبة تلك . إذ كانت معقولات أمور هي في انفسها موجودة . وذلك
على الأقوال المناسبة التي هي في حدوث معقولات بغيره غير كافية في إوقوف
على هذه الأولي . بل نظر في هذه على حده . إذ كان يظهر من أمرها أنها
مادية بمرتبة سلكه

وهي من سلسله من صفات في هذه علم . أعني في علم ما بعد طبيعه . فكأن
تصور تلك المعقولات من هذه المناسبة هي غير من هذه المعقولات شيوذية
والتبعية بينهما . وبما هو حق ولا يجوز أن يرى أنها . بل خلفت هذه المعقولات
من جهة ما هي هيولته عن ذلك بغيره من موقوف . بل عقل ومعلوم من
ذلك وجه من جمع وحده . وبها هذه المعقولات هي أديا . وبها كان عقل
فيها هو معتبر فاحتجها به . إذ هو موقوف عن ذلك . وبها كان ذلك كدست
لأنه منصف بين سائر ما في هذه تلك . ما حصلت . من هذه المعقولات
هيولته . وإنما كان علم سلسله ضرورية في أن يقدم في المعرفة بذلك علم
وذلك هل يعرف ذلك تعرف حادث

وبخلة [٢١٢] ص | فبذلك حصل ما في علم ما بعد الطبيعه عن تصور
تلك الأمور البديهية . ما هو أنها موجودة على وجه شرف من وجود هذه
المعقولات على جهة ما العلة شرف من معلول في كثير من الأشياء وكذلك
أيضا . فباعتبار من شرف يعصب على بعض هو مناسبة مثل ما موقوف . بل العقل
لأنه أسط من جميع معلول . وإياه غير معلول أصلا ولا يتصور شيئا خارجا
عن ذاته . وسائر الأمور التي يوقف عليها من ذلك علم

وإذ كان ذلك كذلك . وكما أننا تصور تلك الصور المتدفقة بحدسية
ولقداسة أن هذه المعقولات الفيولانية . ومعينة إنما هي إضافة م . وإذا وجد
أحد المصنفين ضرورة وجد الآخر . وإذا عدم عدم الآخر . فعدد التصورات
الحاصلة في هذه المعقولات موحدة بسبب ذلك . بل هي واحدة له . إذ
كانت ليست هي جوهر تلك الأشياء . لكن هي فريضة حد من جوهرها

والحد في ذلك عبارة من تصور شيء بواجبه له التي هي تامة جوهره .
إذ لم يمكنه تصور شيء بحدته وهذه آخر مراتب المعقولات على كمالها
فذلك شيء قد بيننا أن يكون له غاية لأخيرة وقد حصل له نصف مراتب
لإسناد وهو يورث في حد المعنى عليه من شئ به ببيده الاستقراء وذلك أن يرى
عند التصريح أن هذه المعقولات تتخصص من حيث شئ فشيئ . وفي هذا
مراتب . فمطلب على كل من هذه المراتب (٢١٣) ولأخيرة تحكم من سبب
على ما من شأنه أن يعقل الاستقراء الذي لا يسوق منه جميع الحقائق

والذي يدعى أن يعتمد عليه في وجوده حد ذاتي . هو انفراد المقدم .
ولذلك هذه الحد موحدة على ما يرتفع ذلك من شأنها على ما تنبأ بقول
ثم نظر فيها من هي كمال طبيعي . ثم يستكمل طبعي وإذا كانت
كمالا غير طبعي كما بقول قوم . بل كمال هي من بين أشخاص تلك . فمن
أي جهة يمكن أن يوجد للموجود الطبيعي كمال غير صميمي . وهذا مما يظهر
من قرب أن هذه الحد . وهو المتصور . ليس بكمال صميمي لأنه لو كان
كمالا طبيعيا . لكانت سائر قوى النفس والمعقولات الفيولانية لها مدخل
في وجود ذلك الكمال . على ما من شأنه أن يكون الأشياء التي قل العاية لها
مدخل في وجود غاية . فيكون بكمال فيولاني . يوجد بوجودها . وذلك
مستحيل . أو تكون الطبيعة قد صنعت باطلا . بأن أعدت أشياء نحو غاية ما .
شأن تلك العاية أن توجد دون تلك الأشياء

وإذا كان ذلك كذلك . ونسب أن هذا الاتصال ليس بكمال طبيعي .
فقد نبى على أن يكون كمالا على جهة ما يندرج في الصور المتدفقة كمال بالآخر م

المستديره . وقد خصص كيف هذه النسبة في علم ما بعد الطبيعة . وهي باخملة
كتاب مابين النسبة الكمال الطبيعية حتى مودها

وإذا توأمل كيف حال الإنسان | ٢١٣ ط | في هذا لانتصاب ظهر أنه
من أعجيب الطبيعة . وأنه يعرض له . يكون كتركب مما هو من وفساد .
على جهة ما توجد المتوسطات بين الأحاسيس حسية ، كالمتوسط بين البت
والحيوان . والحيوان والإنسان . ويكون هذا لوجود مابين الوجود لدى خصص
الإنسان مما هو إنسان . يوجد لثائر قوى نفس في تلك الحال من اندهش
والهت . وبخمة من تعطل لأفعال طبيعية . يوجد حتى يدب به قد عرج
بأرواحهم . وهي باخملة موهبة إلهية

وهذه الحال من الاتحاد هي التي ترونها صوفية . ومن شبهة بصور
فقد . إذ كتاب من شبه وري في وصوره معرفة بموهبة صفة . ومنه يكون
من ذلك أشياء . في الإرشاد . وذلك كجناح تنوي ثلاث . وعبر ذلك
من الأمور التي أعظمت لسمها في كتاب الحسن وعبدوس . ووجه شبهة
١٢ . يعزى فيه من تعطين الحواس وإعداد لثائر قوى نفس . وذلك كتاب
هذه الحال كأنها كتاب هي الإنسان . فإن الكمال ينبغي أن يكون يخص به
في العلوم نظرية السمكات التي عدت في كتاب . ومن ذلك كانت شقوب
بها مقبلة . أشبه لك . أعني نحوه على الكتاب صبيهي وإلهي . ومنه يجوز على الكتاب
لإلهي الأخير ليس فيه شيء من معنى نحوه حولانية . ولا تعدد اشخصي
وهذا معنى من وجود هذه قوة هو الذي ص به مستعمل | ٢١٤ و . أنه
موجود للإنسان . من أول الأمر في وقت ولادته . وذلك هو عمره لخصوصة
والفرق بين شقوب أن نحوه طبيعية إذ وجدت بغيره . فقد وجد ما لم يكن
موجود بعد . وهذه قوة إذ وجدت بغيره . فإن الاستكمال هناك
في الإضافة . وهذه نسبة سمي العمل بعد مستعدا

فقد ثبت في جميع مصاب التي وعدت بالتحقق عه في أول هذه القول .
وقد بقي عه من قوى نفس قبول في الحركة بالحواس في مكان .
وهي لروعيه)

القول في القوة النزوعية

وهذه القوة هي من أمره ^١ غير انتمى في سبقت. وبها مادية بوحودها
 لتلك وديت ^٢ أن ليس بقدر أن تقوى ^٣ قوة الحساسة أو المحيلة. لأن كل
 واحدة من هاتين القوتين قد توجد جنوا من هذه وديت ^٤ قد تحس وتنحيل
 من غير أن يرفع ^٥ وإذا ^٦ كان ليس يمكن أن يرفع ^٧ دون ^٨ هاتين القوتين
 أعني تنحيل وحس ^٩ وديت ^{١٠} يرى ^{١١} أنها مقدمة هذه القوة أعني نزوعية
 تنقسم إلى ^{١٢} تصنع وهذا السبب بعينه عدم سبب هذه القوة بعدم الحس
 وتنحيل وليس هاتين القوتين ^{١٣} تتقدم هذه القوة فقط ^{١٤} ٣٣ م. أعني نزوعية
 بل قد توجد قوة سابقة لهذه متقدمة ^{١٥} في معرف بضرورة. وديت ^{١٦} لا لا بد ^{١٧}
 أن قد يرفع عن تصور لدى يكون ^{١٨} يفعل. وقد يرفع أيضا عن تصور ^{١٩} محيلة
^{٢٠} متكرر والنزوعية. وديت ^{٢١} من الأمور ^{٢٢} حتمية ^{٢٣}

وإذا كان ^{٢٤} ٢١٤ ص [قد هكذا. وكذا هاتان القوتان. أعني قوة
 الحس وتنحيل. مقدمة هذه القوة. فلاحوا لأمر في ذلك من أحد شئتين
 إما أن تكون هاتان القوتان موضوعات هذه القوة أعني قوة الرفع. على جهة ما
 هي موضوعات تصور أو يكون الموضوع لها واحدا. ويكون وجود قوة الرفع
 في ذلك الموضوع أنه بوجود قوة التنحيل والحس ^{٢٥} على جهة ما تنبع ^{٢٦} اللاحق
 الأشياء التي هي ^{٢٧} للاحق. هذا إما كان بوجود ^{٢٨} دون ^{٢٩} تنحيل. بل عن

١١ : ٥ : ١١

(٢٣) : ٥ : أن محل وحس.

٣ : ٥ : هاتين القوتين.

٤ : ١ : سطة في م.

٥ : ٥ : العملية.

(٦) : ٥ : أو حس.

الحص فقط . على ما بطل ذلك في الحيوان غير التحليل كالسبب والسود وأن
 إن كان لا^(١) يوجد بروع دون تحليل ما . ويستمد هذه القوة من طبع يتم ذو قوة
 التحليل فقط . والتمحص حيث يتم يكون منتص عن سعة هذه القوة في قوة
 التحليل . هل تلك هي سعة اللاحق أم سعة الاستكمال ؟

وإذا تبين كيف يستند إلى التحليل . سبب في قوة يستند إلى نفس سببته
 ولذلك ما ينبغي أن يمحصى أولاً من أمر هذه القوة عن هذا المعنى أي هل
 يوجد بروع دون تحليل ؟ وإن لم يوجد . فعلى أن حال يستند إلى هذا التحليل ؟
 ثم يمحصى بعد ذلك من أمرها هل هي حصة أو كثيرة ؟^(٢) وعلى أن حصة
 يوجد الحيوان منحركاً عنها حركة كائنة ؟ هل تلك على أنها تحرك لأقصى
 له في هذه الحركة . أم هي بحركة للحيوان جهة . بحركة بأخرى على جهته ؟
 ما يوجد التحريك الأوسط

والحصة يمحصى عن إنشاء في ٢ | ٢١٥ و تستمد هذه الحركة
 وإنما كان يمحصى عن هذه الحركة في عدد ما يصح . ذلك يرى أن حص أصاب
 هذه الحركة هي هذه القوة . أي قوة . وع . وهي وإن كانت إلى
 تحريك الحيوان بمعدده غيرها من قوى فهي سبب لأقصى في تحريكه
 وقد وقتنا على هذه كلمة من أمره . يكون قد حصل . نعم جوهرها
 على تمام . فهو

في هذه القوة هي القوة التي بها يروع الحيوان في سببته . وبه في سببته
 وذلك من أمرها من سببته وهذا لروع . كما أن سببته في سببته .

-
- (١) ساقطة في .
 - (٢) في . أكثر
 - (٣) ساقطة في .
 - (٤) ساقطة في .
 - (٥) في . لأقرب .
 - ٦ في : أمرها
 - (٧) في : ونصرف .

إلى الانتقام سمي عصا . وإذ كان عن روية (وفكر) (سمي احتيازا وإرادة ل
 فأن أرم هذه القوة يتقدم وحودها في الحيوان لتحيل لتحيل . وحيد
 يكون مروع ، فذلك مما لا شك فيه . فأما هل توجد هذه القوة عن الحس
 مفردا دون التحيل . وذلك في الحيوان ليس به أنه غير متحيل عليه موضع
 نظر . وذلك أنه قد حس الحيوان غير التحيل . أنه إنما يتحرك عن الحس فقط ،
 إذ كان لا يبق متحركا إلا بحسور الحس^٢ . لكن متى سلم هذا . أعني
 أن بعض الحيوان لا يتحرك إلا بحسور الحس^٣ . يبرم عن ذلك أنه
 يلقى حركة غير حيل لأن حيوانا يتحرك بحسور الحس لتحيل معنى فيه
 هو بحسور بالقوة ليحصل بحسور . ولو كانت حركته عن الحسور من
 جهة ما هو بحسور . يمكن . يكون حركته عن . واصل

وإذا كان ذلك كذلك ، فلا | ٢١٥ | حيوان . تكون حركته
 هو ذلك المعنى الموحود بقوة . من جهة ما هو متحيل . فتكون حركته
 حيوية (أو تكون حركته)^٤ . هو ذلك المعنى لا من جهة ما هو متحيل له
 فتكون حركته حيوية لحيوية . وهذا مع . فسطر . أن يكون القسم الآخر
 أعني أنه إنما يتحرك عن حيل ما . لكنه تحيل غير يحصل لا يتحرك الحسور
 ومن هنا يظهر أنه ليس يمكن أن يلقى حيوان متحرك عندما للتحيل^٥ أصلا .
 وإذا كان ذلك كذلك ، وثبت أن هذه القوة إنما تلي تبدأ مع التحيل^٦ .
 أو النطق ، وكان قد تبين من أمر هاتين غويين أنه متضمن عليهما بالضعف ،
 وكان أيضا من الظاهر بنفسه أن قوة التحيل ليس تسبق إلى هذه القوة بـ
 الموضوع . إذ كان التحيل إدراك . والمروع شيء يتبع الإدراك . كما يتبع

(١) زياده و ق .

(٢) ساطعة و ق .

(٣) ساطعة في ق .

(٤ - ١) ساطعة و ق .

انقطع الحركة وأخرى تلك القوة الناطقة. من بين أمثلة هذه [٣٤] م | هذا على جهة ما تنبع الواضح ملحوظات. والموضوع ضرورة هذه القوة هو الحر العريري ، ويشهد لذلك ما يعزى عند البروع من الانفعالات الحسية كحجرة العصاب . وصعرة الوجه . ولكون هذه القوة تابعة لأكثر من قوة واحدة من قوى النفس يرى أمثلة متكررة تتكرر لقوى التي هي تابعة لها . وكان البروع يقال على جميعها بصرف من التوسط بين المشتركة أفعالهم . والملاحظة وهي لشككة ، وبخاصة إذا تأملنا ما يدل عليه قولنا بروع في الحيوان ، أو بروع في المخلوقات لطرية [٢١٦] و | وأما المنشوقات الصناعية فتدل بروع متوسط بين هذين . ولكون هذا الاختلاف الذي بين هذه الأقسام من البروع . فقد يوجد للإنسان متحركاً بها حركات مصادرة . فإن البروع المتكرر كثيراً ما يصاد البروع الحيوان . وذلك بين فيما نجده في

وإذا قد تبين من أمر هذه القوة كيف سبقت إلى قوة التحليل . وسبق مع هذا على أي جهة تنبى فيها الكثرة . فقد يدعى أن نقول على أي جهة يوجد عنها الحركة للحيوان . وبكم شيء ، نلتزم هذه الحركة المتكاثرة . فنقول

إن كل متحرك كالتبني في الأقدام والدم . فيه محرك . والمحرك منه أول (١) ، وهو الذي لا يتحرك أصلاً عند محرك . ومنه ما يحرك لا يتحرك ، وذلك في جميع الحركات التي تلتزم من أكثر من محرك واحد . وهو بين أن هذه الحركة التي للحيوان في المكان هي من الحركات التي تلتزم من أكثر من محرك واحد . وأن فيها هذين الحسنيين من الحركات أعنى المحرك الذي لا يتحرك أصلاً (٢) ، إلا بالعرض والمحرك الذي يتحرك (٣) . وأن محركي هذه الحركة التي بها يلتزم وجودها منها أجسام ، ومنها قوى بادية . أما الأقسام التي منها تلتزم هذه الحركة ، فيخصص عنه في كتاب حركات الحيوان المتكاثرة

(١) ق . الكائنة .

(٢) ق . أولى .

(٣-٢) ق : والمحرك المتحرك .

وأما القوى فانهخص بها في هذا الموضع وهو من الظاهر أن هذه الحركات (١)
 هي توحيد لمجرب ٢١٦ ط عن قوتين من قوى نفس - وهي القوة المتحيلة
 وفرد البروعية . وذلك أنه لما نبين عن قرب ضرورة تقدم هاتين القوتين هذه
 الحركة (٢) أنه قد سيجل الشيء . ويرجع إليه من غير أن يتحرك وبذلك
 محتاج ضرورة في هذه الحركة إلى وجود قوة من هاتين القوتين بها يكون
 الحيز متحرك ضرورة (٣) وليس ذلك بشيء (٤) أكثر من كون الصورة
 حجابية بحركة نفس البروعية . وبروعية متحركة عنها . وقاسية حب . فيها (٥)
 عندما تحرك بصورة حجابية النفس . تحرك بروعية الحار العريزي . فيحرك
 هو سائر أعضاء الحركة . وبذلك متى كفت النفس المتحيلة عن لشوق (٦)
 عن التحريك . أو تلف بينهما هذه سنة . كفت الحركة . وذلك أن البروع
 ليس شيئاً أكثر من لشوق - حضور لصور محسوسة من جهة ما تتجهها
 وقد حصلت هذه ملاءمة بين هاتين القوتين من نفس والقوى . تحرك الحيز
 ضرورة إلى أن تحصل تلك الصورة سحابة محسوسة - نفس فردت بقوة الحجابية .
 هي الحركة الأتقى في هذه الحركة . وسنة بروعية متحركة عنها (٧) على طريق
 الإدراك . وهي الحركة الأولى في مكان . ولذلك نسبت إليه هذه الحركة دون
 نفس متحركة التي هي علة البروع . واحد من يد حصلت في نفس بروعية
 تحرك الحار العريزي وحركة الحار العريزي أعضاء هي التي يسميها المقسرون
 بالإجماع (٨) بحركة نفس . وهذه علة التي تنبئ بينهما من نفس ولاعقاب
 هي التي يسميها المقسرون بالإجماع

و : الحركة .

(٩) سابقه في .

(١٠) في .

(١١) في .

(١٢) سابقه في .

(١٣) ق : شوق .

٧-٧ سابقه في .

ملحق - ١

رسالة الاتصال لأبي بكر بن الصائغ

كلامه رضي الله عنه في اتصال العقل بالإنسان

حاطب به بعض إخوانه (١)

قال :

سلام عبيث نضر ما أبأه من الرعة في فناء المصائل .
ما ضلت من تعذر عتق في هذا الوقت . رُبَّ وح على أن أباد
وَأُفد إليك هذا نعيم من وحيث برهانه . وسنك انور فيه عي أن تعصب
من بصره . نعم الطاعى على ما أعلمه من بصرك به . فإن تقول فيه حسب
عزى النصاعى . فهو أصوب . وأوضح بيان . وأكثر أقيسة . وأحر مقدمات
وصرفى عن إنشائه على ذلك وجه صديق وقت . وولى لأشعث عما أما
سبيله . وإن تفرع في وقت نُفِثَ فيه عي عزى نصاعى . أُنشئت به إليك .
فإن لم يدركت بابتداده لك حدراً من هوبه . وهو من العظم وحرارة بحيث هو

(١) نشر هذه الرسالة الأستاذ اسى بلاسيوس Asio Palacios ، مع ترجمتها
إلى اللغة الأسبانية ، وأصدرها ، في مجلد الأندلس سنة ١٩٤٢ . وذلك عن
مخطوطة مكتبة برلين رقم ٦٠٠٠ . ومخطوطة مكتبة تودينجيان باكسمورد رقم ٦٠٠٠ .
وإذا نسر هذه النص من كتاب الحسن ابن رشد ، فذلك لأن ابن رشد
نسخ هذه الرسالة في مخطوطة اندلسية ، وعد عن مخطوطة بلخاري
وقد سألت صديقى الألب مولى أن يعيرنى نسخة من عدد المجلة ، لأنها غير موجودة
في مكتبة جامعة ولاية ذراكيب ، ففعلت ذلك أنصر

AL Andalus - Vol VII 1942 . Fasc I pages 9-23

وقد قرأت بمعنى الأخط على غير ما وجدت بالنص إلى ميان لغاه وأنت
اللفظ الأصلى في الماشى .

- و هو يسمى . و هو واحد . و هو ما ليس بواحد . و هو كتاب محرك الأول
 في الإنسان حصة محرك نصيب من الآلات لأول منها حسانية .
 وثانية روحانية . و كتاب الحسائية من حسانية . و هي طبيعية كالبند .
 والرحل . و الورقة التي تحرك المرمر . و الآلات لطيفة التي هي في بيت خصص
 تسمى أعصاب كالعصب . و ما كان من رطوبة كصغراء فلا سمخ . من جهة
 من آلات . و تسمى حنك . و لطاعة من تنفس حسانية . و لذلك يقال
 في مدله آلة الآلات وهذه الآلات لطيفية منها متقدمة و منها متأخرة كالعصب
 و هو تقدم العصب . و هو العريري هو متقدم لجميعها . و هو العريري هو آلة
 الآلات على التحفيز و تقدم . و هو اليد قد تستدعي آلات لاستعمالها كالمحار
 و المزمار . و أما الحار العريري فلا يمكن أن تستدعي استعماله آلة لا صبيغة
 ولا حسانية . و كل جزء من أجزاء عصب كك أو رطوبة . و هو مدسوس إليه
 و يوجد الحار العريري في حله . و أنت تفسر أن تنفس عن ذلك من كتاب
 أرسطو في منافع الأعصاب . و ذلك في المقالات لأول من كتاب الحيوان

و هو العريري هو . و هو لكل في دم . و يوجد في الحيوانات غير ذوات الدم
 كالحشرات و الحور و ما يجري مجرى . و يسمى الحار العريري من جهة ما هو آلة القوة
 محركة . و هي صورته . و هي المحرك لأول . و هو العريري . و روح يقال
 على النفس . و يقال عن ما يتجدد في دم العريري فيقال . و روح
 العريري . و في سائر شيء يجري مجراه . و لا شيء بعد شيء عن الروح العريري .
 و يتجلى في كتاب النفس و إنما قصصت في هذا النوع من خصائص الإنسان

فاقول . إن الإنسان قد وجد به حاسة هو . و يشبه سائر . و ذلك
 في زمان الذي يحتوي عليه رحم . و هو يتجلى أولاً . و هو كمثل حنك عندني
 و هي وهذه فعلان توجد سائر من أول وجوده . و لا يوجد له غيرها أول
 وجوده . و كذلك عند النبوة . و هو العريري قد حصل هذه الأفعال . و إذا خرج
 حبيب من بطن أمه و استعمل جسمه أشبه بعد ذلك حبوب غير مطلق . و محرك
 في المكان و انتهى . و إذا يكون ذلك خصوصاً . و هو حاسة المرتفعة في الحس

المشترك . ثم في الحال . فالصورة متحدة هي المحرك الأول فيه فيكون عند ذلك في الإنسان ثلاثة (١) محركات كأنها في مرتبة واحدة : القوة للعادية الروحية ، والقوة اسمية (٢) الحسية . والقوة الحسية وكل هذه القوى هي قوى دعة . وهي موحدة بالفعل . لا عدم فيها وهذا هو الفرق بين لقوى الفاعلة والمتفعلة فان في المتفعلة عدم . إلا أن الصورة الروحية محسوسة . هي أول مراتب الروحانية ، على ما تبين في كتاب المتوحد . لأن إدراك . وتلك تصور الآخر لا يدرك بها الجسم الذي هي فيه ولا يدركها . وبذلك لا تنسب إلى است معرفة أصلا . وتنبأ في حيوان فإن كل حيوان فهو حساس . فالحس صورة روحية يدرك بها حيوان ذلك الجسم . فذلك لا يتصور الحيوان من معرفة . والإنسان يدرك في أثره فاشبهه . وبما يقابل له به حيوان بالقوة . وذلك أن روحه يعبري بمقابل بصورة الروحانية . فهو حيوان بذلك فهو . فاما روح مرير في است فلا يمكن فيه ذلك وأما لم قبل هذا الروح يعبري بصورة . وفي نفسها ذلك الآخر . في سبب ذلك لا مترج وفيه هو آخر من تخصص في علم على جزء منه . وفي سبب على الكيفية فهو لم يسحق أن يعبر فيه هو

والشخص قد يكون حيوان بالقوة وحيوان بالفعل . فمعرفة في حده التي هو بها حيوان بالفعل . وبما بالقوة . وذلك عند كونه متعللا وحده ما لم يحدث به القوة الفكرية . وقد يحصل فهو في أحوال الإنسان في كتاب المتوحد . فهو يكون حينئذ إنسانا بالقوة . وهو الفكرية لم يحصل له إذ حصلت العقولات . فمحصول العقولات حدث اشبهه بمحرك على فكل . وما يكون عنه . وهذه هو (٣) الشخص إنسان لا يتلك . وقد تبين في موضع آخر أن العقولات لا تكون صوراً للروح المعبري . فيها ليست صور لأحسام ، ولا يمكن ذلك إلا عندما تكون هيولانية . مثل ذلك الحجر إنما يكون في هيولى

(١) في الأصل ثلاث .

(٢) في مخطوطة أكسفورد التسمية ، وقد يررب التسمية ، وهي أصح .

(٣) كما بالأصل ولعلها : هذا .

إدراك شخص حجر . فأمّا المقول فيه ليس صورة اميوتى أصلاً . ولا هو صورة روحانية بحسب وجود ذلك الجسم بها كالحالات . بل هي صورة حيولها الصور الروحانية الحالية المتوسطة وقد نتجص ما يخص هذه الصور الروحانية المتوسطة في كتاب المتوحد . ونرى وجود وجودها فهي غير متصلة بالجسم . وإنما تحرك الجسم توسط الصور الروحانية التي هي كنه . وقد نتجص هذا في رسالة بوداع

والمحرك الأول الإنسانى هو لعقل بالفعل . وهو المقول بالفعل . فإن العقل بالفعل هو لمعقول بالفعل . كما تبين ذلك فيما كتبه عبرى في ذلك . وخصته أيضاً في كتاب النفس في القوة النطقية . فإن قد أكلت لقوب في أكثر ذلك ، وإذا أكل لم أؤخر إرساله إليك أيها الوزير الأجل ، لما أعلمه من حرصك على هذا النوع من العصبية وقولك ما على أخرى لطبيعى . فحق على ألا أؤخر ما أكتبه في هذه العلوم خاصة عليك . فهو أصل العلوم قدر . وأبعد ما مرر وأشرفه تناولاً . ولأن سائر العلوم من أصل هذا العلم وجدت . وقد نتجص ذلك في موضع كثيرة . ولعمري لقد فقت أساء حصلك إذ صرت واحتسنت عظيم المشقة فيه . حتى صرت بحيث تعلم ما يقال فيه أولاً . وتقدر أن تأتي فيه بصواب وما احتسنته في ذلك من المشقة هو الذى يهرب منه طالبو هذا العلم . فيمتصرون على ما دونه .

فالعقل بالفعل هو المحرك الأول في الإنسان بالإطلاق . وطاهر أن لعقل بالفعل قوة فاعلة . وليس العقل وحده بل جميع الصور متحركة هي قوى دأبه . وقد نتجص في رسالة بوداع وفي مواضع أخرى بين لقوى لماعة والقوى المنفعلة . وتقدم من القوب في ذلك مشاهدة ما به كندية . فالعقل هو قوة دأبه والقوة النطقية تقدر أولاً على الصورة الروحانية من جهة أنها تقبل العقل . ويقال على العقل بالفعل . وإياها يعنى أبو نصر في تشككه (١) بقوله . هل هي موجودة في الطفل وغيرها الرطوبة أو تحدث بآخرة ؟

(١) في الأصل : وأياها — يعنى أبو نصر — في تشككه .

وهذا العقل إن كان واحدا باعده ش كل باب - فتدبر على ما تنحصر
قبل هذا أن أدركي موجودين واحد هين واحد هين واحد هين واحد هين
مشيع . وعسى أن يكون محلا . وبك أدركي موجودين واحد هين واحد هين
ليسوا واحد باعده . فهذا عمل بين واحد واحد هين واحد هين واحد هين
واحد باعده ولاشخص بين لم مثل هذا العقل كلهم واحد باعده ، كك
لو حدث حجر معدن^١ ولتفتت مشيع فحرك ذلك الحديد أو حديد آخر
ثم تفتت رقت حجر - حدثت حركته . ثم تفتت رقتة . ثم رقت لكك تلك
الأجزاء حركته كلهم واحد باعده كذا في باب - س - كذا هذا
إلا أنه لا يمكن في الأجزاء أن يكون واحد منها في جسم واحد هين في وقت
واحد . كما يمكن ذلك في معقولات فهذا هو معنى كتاب أصحاب المشايخ
بروموه^٢ غير أنه وقعوا دونه

وتدبر على ما تنحصر على ما تنحصر على ما تنحصر على ما تنحصر على ما تنحصر
رصد من غير ذلك بين غير ما تنحصر على ما تنحصر على ما تنحصر على ما تنحصر
على مجموع قوى متحدة . وبك تنحصر على ما تنحصر على ما تنحصر على ما تنحصر
والتصنيف من أصل واحد هين واحد هين واحد هين واحد هين واحد هين
في باب - س - وبك تنحصر على ما تنحصر على ما تنحصر على ما تنحصر على ما تنحصر
في تصنيف هين واحد هين واحد هين واحد هين واحد هين واحد هين
وذلك ما لا يمكن أن يحركه . وبك تنحصر على ما تنحصر على ما تنحصر على ما تنحصر
هين واحد هين واحد هين واحد هين واحد هين واحد هين واحد هين واحد هين
والتصنيف هين واحد هين واحد هين واحد هين واحد هين واحد هين واحد هين واحد هين

فإن تنحصر في معقولات تنحصر على كل واحد منها واحد باعده ثم لا
فإن لم يمكن كذا . فبين واحد منها أو أكثر من واحد باعده^٣ فإن لم يكن
كذلك فقد يمكن في ذلك غير مرة . وينحصر ذلك في كتاب المنطق^٤ ورد
كل ما تنحصر في ذلك أساسا به . وقد أرى أن أقول في ذلك هذا إن صدر
بني أنتم به يدركه . صنف

(١) في الأصل رصيعين .

٢ في الأصل يثوبه

فأقول إنه متى وضعنا كل معقول واحد بعدد . لازم من ذلك رأى
 يشه رأى أهل التدقيق . وكان لا يفيد وجود انعطاف الفائدة وروء سيرة طبيعية
 أكثر من عظم عائدة . فأما بوجهها فوجود لكل حساب على المحرر الطبيعي .
 فيكون التعلم يد لا يفيد كيف . بل لا يفيد كذا . في مائر الأشياء شدة
 التي نرم هذا وضع وإن عن لم يصعه واحد . نرم ذلك انوضع نصا محلات
 ليست دون ذلك من ذلك أن يكون للمعتون لدى عدى وعندك معقول .
 وذلك لمعتون يكون أيضا عدى وعندك فيكون به معقول حر . وذلك في
 ما لا يهية . وه لا يهية على هذا النحو غير موجود

والأولى كل واحد من حركى هذا نحو . يشكك فسطه من أن معدولات
 الأشياء موجودة - وهي مقولات وأنواعها مؤاخة من شيء . ونشيء
 هذا ^{١٢} ليس وذلك أن أحدها من حيث هي مركبات موضوع . ومعقولة
 بها صارت مصدقة إلى مثل الموضوعات . على أن قوامها ذلك لإضافة و .
 صوب في فرس به معقول شيء . ونشوء إلى أساس وأعوب حسب مقولات
 شيء أصلا من حيث ما هذه لإضافة إلى موضوعاتها . التي من - حسب
 وما صارت بدهن . هي ضرورية مصدقة إلى موضوعات ما وذلك موضوعات
 غير موضوعات هي بها حصص في ذهن ربه . ذلك ذلك معنى يكون
 أندى يدب عنه نحو فرس هو معنى معقول على ما بين في موضع آخر
 وإذا صار معقولا من أشخاص فرس هي غير الأشخاص التي صار بها
 معقولا ر . حصل مثلا . وغير الأشخاص هي بها صارت معقولا وذلك
 قبل بمر معقولا - بدم شاهد . وكذلك برره . فرب معنى ما هو
 عليه هذه بانه ليس عنه من م يشاهد شخصه ما معقولا . لا على طريق
 تشبيه . أو المعنى معقول بعينه . فم عدى إذ قد شاهد بها معقولا
 عسى . وإن مرته بالشخص لدى شاهده . وهذا بين سيرة . ومعقولين

١ في الأصل : ب .

(٢) في الأصل : ناف

فيه فصل من القول فالمعقول من حيث له هذه الإضافة فإن نساء المصاف إليه
كما تبين في المقولات ، فإن المصافين موحوداته معاً ، إما بالقوة وإما بالفعل ،
وتبين ذلك عند تصحيحها ، فإن من كان له من واحد فهو أب ، فإذا مات لاس
فقد كان أباً وليس الآن أباً ، ولأشخاص لتي يرتبط بها المعقولة عند إنسان ما
فد تتلف فتبقى صورها الروحية ، فيكون مصافاً إلى تلك الصور الروحية
فلا يعقل إلا معها وفيها ، فإذا أثرنا تلك الصور الروحية تالعة مع وجود
الإنسان ، وذلك يكون بالإنسان ، لم يكن لذلك الإنسان سبب اتصال بذلك
المعقول أصلاً ، فإن اتصال الإنسان بالمعقول ، إنما هو بصورة الروحية
وتلك الصور روحية تحصل - كما تبين في مواضع أخر - من الحس
وبذلك يحصل المعقولات في لوم ، ويشعر بها الحام ، فيفهم على صورة السمع
بدي يراه في لوم أنه سمع

والجمهور فكيفهم إنما يعلم الكليات بهذه الطريق لأنها الطريق الأولى ،
وكذلك لنظر من استعملها إما أن يتعلموا في أشياء غريبة ، فهم يعلموا
بهذه الطريق بعضها كالحدرة والطب ، وإما أن يتعلموا في أشياء بصرية ، فإن
كانت تعبدية فهي معقولات ناقصة ، لأنها عبر موجودة بالوجه الذي به
يتصورونها ، ويؤكد أن تكون خيالاتها ومعقولاتها محرقة كاذبة ، لأن بعض
ما به وجودها لا يعلمونه ، وبالجملة فيعلمون بعضها بحسوسات بقيمتها مقام
أشخاص في وجوده كالحسنة والحمة فما يتعلم منه التعلّم الذي يسمى بصح
العين ، وكذلك من يعلم العلم طاعى ، فحده في معقولات حال الجمهور ،
يد تصاحم بالمعقولات بوجه واحد ، وعلى من واحد ، وإنما يتفاهلون على قدر
تفاصيل لتصور ، حتى إذا علم صاحب العلم الطاعى نفس ، اتصل أيضاً
بالمعقولات التي يستعملها من علم النفس بأشياء تفوق مقام الأشخاص كحاشم
عند تصور القوة الخيالية والحس المشترك ، فإنهم عند ذلك يحضرون صورة
روحانية لشخص ما ، ثم يظنون فيها من جهة ما هي موجودة ذلك الوجود ،
لا من جهة أنها متحركة من شيء ، ما هيولاني ، فإذا أدركوا معقولها لم يدركوه

إلا تلك الصور وهي قاسية . فهو أمكن أن يكون منه شيئ بذهب معبودا
بدهايبها عن المتصور . أي لا يتصل هيولاني بالمعقوب إلا بتوسط الصور
الروحانية . وهذه أيضا هي الطريق الأول . أي هي استطاع . وهي مشتركة
بينهم وبين الجمهور

وأصناف انتار فلا يتلوههم إلا بصرهم في هذه الموجودات فإن الجمهور
ومن يشاركهم إنما يشعرون بصور لروحانية من أجل أنها ذراكات موضوعات
هي أحسام محسوسة . لا من حيث لها هذا الوجود فمن شعر بهذا وجود .
وطلب المعقولات الخاصة به من هذه الموجودات هذا يحو من وجوده فتم
صارت له هذه البرية . وبن عن الجمهور حمة يحو وجوده يشعر له الجمهور
ولا أعطته الصبغة . إلا أنه يشارك الجمهور بالنسبة . فإن اتصاله بمعقولات
هذه الموجودات مثل اتصال جمهور بمعقولات هيولانية . لأن نسبة هذه
من الصور الروحانية نسبة ذلك من صور هيولانية

ثم يرنى صاحب العلم طاعى مرنى آخر . فيصر في معقولات لا من
حيث هي معقولات تسمى هيولاني ولا روحاني . بل من حيث المعقولات
أحد الموجودات يعلم فأرب أنه يحقق به بها معقوب ما يكون نسبة إلى معقوب
الموضوع نسبة ذلك المعقوب موضوع إلى شخصه حتى يكون ذلك النوع
من المعقولات وسطا في النسبة . فذلك المعقوب ثابت في برية . أي يتصل
بالإنسان به بالمعقوب لأول وبه يراه

فالإنسان له ولا الصورة الروحانية على مرزبها ثم يتصل بالمعقوب .
ثم يتصل بها بالمعقوب تلك لعمل الآخر . فالارتقاء إذن من الصورة الروحانية
يشه الصعود فإن كان ممكن أن يوجد الأمر بالصعد أشه الصعود فحدث
الاتصال بالمعقولات على الجهة الطبيعية هو كوسط الصعود فلائته في البرية
الوسطى بين الطرفين تلك تجد هم الخائبين معا فهم إذن هيولانيون . وعقلهم
عقل هيولاني ، وسلك تتكرر عقولهم . فيظن أن العقل كثير ، وذلك أن المصاف
مصاف لما هو مصاف إليه . ولما كان المعقوب عندهم مصاف . وأنشخص

بصفته كثيرة . فإن إصافه معقول الإنسان بالإنسان أشخاصه عند تحرير .
غير إصافه معقول الإنسان بـ "شخصه عند مرئ" النفس ، وبهذه الإضافة
كان الإنسان معنولاً عندهم وعند جميع الجمهور وهذه الإضافات كثيرة
غير متناهية فاعتبروا هذا كثيراً من وجه واحد من جهة أخرى . فبدلك لا يلزم
أن يكون الجمهور في هذا النحو . وبسبب الإلزام الذي تضمنه القول المشكك
بذكره من هذا

[illegible]

الذى ليس له شخص يصير شيئا ما ، ويرتسم في انقوه . وكذا أن هذه الصورة البصرة هي احادية . لا نصور المعرد . كذلك هذا العقل يعمل هو احدى والراشد فإن نصوره لمصره يرسم في عين في الظلمة ما حبيج إلى الضوء . لكن ذلك ليس ممكن إذ قومه ووجوده هو نصور . كذلك الحال في العقل بالعمل . والعقل الصانع . النسبة بينهما وحده . كذلك المعنى لدى في الصورة المحسوسة هو نصور . كذلك هذا في المعقولات هو صوره بوجه ما على طريق النسب

فإن الجمهور من المعقولات نشأ أحوال متصيرين في معرفة لا تقطع عليهم الشمس في أوروبا ، بل يرون الأنوار كلها في الضل . فمن كان في فضاء المعارة رأى في حارة شديدة بالظلمة ، ومن كان عند مدخل لمه رأى الأنوار في الضل ، ولم يصب قط ذلك نصور . كذلك كما أنه لا وجود نصور مجردا عن الأنوار عند أهل المعارة ، كذلك لا وجود لذلك العقل عند الجمهور . ولا يشعرون به . وأما البصريون فعينون معرفة من خرج من المعارة إلى الخرج ، فلمع الضوء مجردا عن الأنوار . ورأى جميع الأنوار على كنهها وأما السامع فليس لها في الإبصار شيء ، إذ بصريون هم الشيء . فلو استحال البصر فصار صوره . كذلك عند ذلك تنزل معرفة السامع . وأما الإحساس عن حارة السامع . فالحال نظر إلى شمس بعينها فذلك الإحساس لا يناسبه الإحساس عن حال الجمهور . بل الإحساس عن حال الجمهور أشد مناسبة ومعرفة من هذه وأما أفلاصوب فلما كان يصنع نصور كان الإحساس عن حال السامع حسب النظر إلى الشمس . مناسبة للإحساس عن حال الجمهور . فكان معرفة مناسب الأقسام

ويجب أن يعلم هنا أن الصور التي يصنعها أفلاصوب ويصنعها أرسطو عن ماصعه . وهي إنما هي معد مجردة عن السامع بلحقها الدهس . كما ينطق الحس صور المحسوسات . حتى يكون الدهس كالنقطة الحساسة نصور أو الحس

كانقوة الدفعة للمتحيلات فيلزم من ذلك أن يكون المعاني المعقولة من تلك
 الصور أسعد من تلك الصور فكأنها ثلاثة المعاني مخصوصة . والنصور .
 ومعنى الصور . والابتصالات بوحدة على الصور . أي هو من هذا الوجه .
 وأن أفلاطون يسميها باسم الشيء . وعندنا حدة . فإن يقول في صورته روحانية
 لإنسان مثلاً : أنها صورة إنسان . أو صورة من . وليس يقول إنها من
 وكذلك يقول لمقولها ما كان فيه فهو من . ولا يقول في المعقول إنه من
 فلو كان نارا لأحرقت . وصقراط يقول في الصورة التي يصنعها إنها خير والحمل
 والإنسان لا أنه معنى الإنسان فيلزمه ذلك عدلات لي ذكره أرسطو في كتابه
 فيا به الطبيعة . وأما على هذه جهة فتدبر عنها تلك لأقويل مشككة معها .
 وبذلك يكون هذه التي قلنا . إذا تحدث بحدة عن الإصوات التي ذكرها
 واحدة بادية غير ذلك ولا فائدة

فأقول أن تلك ثمة موحدة لشخص ما وليكن أرسطو . فأرسطو مثلاً
 هو ذلك العقل الذي رسم قبل هذا . وبيتا دونه . فجمهور يرون من ذلك
 الصور . من يرويه كم يرون صورة منك عن مصوح دوت لأتوب . فهم
 يمشون به على حدة كما يمشون بالشمس . أي يرون في تلك هيولاء ليسوا
 بأرسطو . بل كان أرسطو في مثل حالهم . فهم حال من أحوال أرسطو . وأما
 البرية الثانية وهي أنصار الفسيفس على أتوب . فأولئك يرون هذه
 عميل لكن مقترن بشيء آخر يرويه به . كترابى قرص الشمس في امره
 وفي سط ماء فأولئك يقولون . ولكنهم يرويه بالبرية شنة فأولئك وهم
 أرسطو وسائر أسعد . واحد بعدد . لا فرق بينهم بوحدة . لا كما يكون عرق
 فيما أصره مثلاً . لو أنه قيل إلسا ربيعة من مكرم قد لمس دوى . وحس بيضة
 حدة . واعتقل هذه وسيم . فزيادة في هذا نرى . ثم عاب عن أرسطو .
 وقيل وقد لمس حوش . وفي رأسه حدة المصوعة من الفريش . وقد علم
 مرقا وديوسا . فسبق إلى الظن أنه غير ربيعة من مكرم . فإن الأعضاء للجسم
 الروحاني . تناسب الآلات لجسم الحيوان . وما كنت بطبع كذب وحده

بوجود والداعية ، كما يستجدها ولا صورة الروحانية في الحسد . وصور
الروحانية لا يمكن أن تكون وحدة . فإن هذا قد أتت به . وهو قول
أهل المذاهب وهذا من جملة ما في حوزة أصفه . وسورة الروحانية
تتوسطه في - حتى تكون في كماله .

ثم كان رئيس هذه الصوفية يروجه ككف ككف فيه فيها المعده
في كتاب توجده . وروى عن غيره وروى . ويشبه عبد ذلك (أيه)
سليمه غير أنيس . في يتبين قصده به مشد

ومن حديثه في سنة ثمان مائة سنة بعد ذلك فتح مصر

فتح العراق في سنة ثمان مائة سنة وفتح أفريقية في سنة ثمان مائة سنة

أول ما ذكره من تاريخه في سنة ثمان مائة سنة

[illegible][illegible]

فأما القول الثاني فوحيد حينئذ يتصور عند هذه المرحلة - فذهب به يوحنا
لأحبانية وهو أنه عند ما يفتي بدماسيوس - ويستأنف هو نوراً من

شئ آری مسوده علی وجه لایق بود. و بعد از این سخن که و بعد از این سخن
الروحیه علیه حال تنبیه ناشیه. و تنبیه و حقه. و بعد از این سخن که و بعد از این سخن
لایق است با شئ عظیم است. و بعد از این سخن که و بعد از این سخن که و بعد از این سخن که
و وصف شده است. و بعد از این سخن که و بعد از این سخن که و بعد از این سخن که
و تنبیه. و بعد از این سخن که و بعد از این سخن که و بعد از این سخن که
بصیرت داشت. و بعد از این سخن که و بعد از این سخن که و بعد از این سخن که
بخره بروی بحر و بحر بروی بحر و بعد از این سخن که و بعد از این سخن که
حال تنبیه است. و بعد از این سخن که و بعد از این سخن که و بعد از این سخن که
شئ دوره و دوره و دوره و بعد از این سخن که و بعد از این سخن که و بعد از این سخن که
آخری. و بعد از این سخن که و بعد از این سخن که و بعد از این سخن که
الحمد لله

[illegible]

أعرت له ثلث هجرات في مدة متصل من ح. ب. و ح. ر. ج. ع. ي.
فما قرئت ريت به تقصير عن فهم ما كتب ربه في هذه . فإن معنى المقصود
بها ليس يعصده عند ثبوت إعطاء اليد إلا بعد عشر وسكرت سدس . لكن فيه
دلالة عصبه . وإذا أعطى من العبرة قسطة و فهم معنى صهر عند ذلك أنه
لا تمكن أن يكون معصوم من عبود امتداد كلة في رتبته . وحصل مقصود منه
فهم ذلك المعنى في رتبة يرتب نفسه في مائة جميعه تقدم من عند ذلك
أشياء أخر ليست هيولاية . وهي أحل من أن تصب في حده قطعه .

بل هي أحوال من أحوال السعداء . فهدت عن تركيب حياة الصعية ، حلقة
 أن يقال في أحوال إهية . بها الله - عروحل من يشاء من عاده
 وكذلك وجدت ترتيب لعمدة في بعض موضع على غير الطريق الأكمل
 ولم يتسع لوقت لتدبيره . وعمدت غيبث في ذلك فقد شهدت منك هذا
 لما وجدت فيه من هذا نوع غير ترتيب معارة في ترتيب الأفصح . وب
 عني في ذلك باب الذي عهده منك في شاء الله
 هذا حر كلامه في نصيب عقل بالإله

مقالة

هل يتصل بالعقل الهيو لاى العقل المعال وهو منسب بالحسم^(١)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الفقيه أبو محمد عبد الله بن الشيخ شقيقه العالم نقصى الإمام لأوحد
أبى الوليد محمد بن محمد بن رشد رضى الله عنه

العرض فى هذا القول أن بين جميع طرق بواحدة ، وأثره من الوثيقة ،
التي بوقفت على صلب كبر وأسه ده عضى ، وهو هل يتصل بالعقل
الهيولاى بعد ، وهو منسب بالحسم ، حتى يكون فى هذه الحال فصل لإسأل
هو جوهره من كل جهة ، على شأن متعارفه أن تكون عبه ٢ وهذا مطلب هو
بدي كى وعده به حكيم فى كتاب نفس ، وم يصل إليها قوته فى ذلك

١١ جاء فى بروهان أن الأب مورنا سر رسالة لابى رشد فى الاتصال ١٩٢٢
وقد حاولت الإصلاح على نص هذه الرسالة ، فلم يتيسر وجودها فى مصر ، فلما كان
الأسعد أمين عيسى مدير دار الكتب سلكه فى بادىء فى مدريد سنة ١٩٤٨
أرسل إليه أطلب منه المخصوص على هذه الرسالة ، فاتصل بالأب مورنا ، ثم نقلها ،
وأهدى إلى نسخة منها ، قلها من أجل الشكر . وقد كتب على طاهر الرسالة هذا
النص عن بونيق النسخ ، وهذا هو :

هذه الرسالة منسوبة عن Les Opuscules de Averroes en la Biblioteca Escuraleense
وقد نقلها عن الأصل ، وترجمها ، وعنى عنها الأب سيو مورنا سنة ١٩٢٢
ونقلها شخصيا مع الأسعد عبد العزيز الأهواى فى مكة الأسكوريان فى ٢١ أكتوبر
سنة ١٩٤٨ ، وأوصى أيب : ه كتاب خويع مدريد رقم ١٠٣٧ .
قول : وذكر الأب مورنا فى بروكان أن الرسالة لابى رشد ، ولكن الواقع
أبى لابه أبى محمد عبد الله ، أحدها عن أبيه أبى الوليد بن رشد فى حياته . ومن هذا
الوجه يمكن أن تعد من كلام بن رشد . وقد رأيت كتابا منسوبا فى بيان مسألة الاتصال .

في مادة ، هي عقل بالعمه لا عقل بالعقل . وحب ضروره أن يكون الذي
ينظر إليه الهولاني بالحقيقة هو عقل بالعقل نظير للشيء الذي يصير إليه القوة
الحصاة في الحب

وإذا كان هذا هكذا فالعقل الهولاني إنما ينظر إلى عقل معاد من
هو عقل بالعقل إلا أنه يعتقد أولاً بوجوده نفس . وهو اعتقد أنى بالملكة
التي هو صور موجودات الهولانية ويعتقد بأخره على أنه ولكن إذا كان
في سطر إليه من هذه جهة سمي مستند

وهذا العقل الذي بالملكة ، وهو صورة موجودات الهولانية . كأنه
وسط بين الموجودات الهولانية وبين العقل معاد فهو من جهة موجودات
موجود أشرف من موجود الهولاني . ومن جهة عقل معاد وجوده أنقص
من وجوده من أنى ليس فيه قوة صلا

فهذه هي طريقة في سكرها لإسكدر كما قد . وذكر أنها طريقة
سكرة وهي في غاية بؤفة

الطريق الثاني

يقول به في كتابه نفس أن هذه ثلاثة عقول عقلية
وهو عقل الهولاني . وعقل يستكمل به هذا العقل وهو عقل الهولاني بالملكة .
وعقل معاد وهو الذي يصير معقولاً في العمه معقولة بالعقل . وفي هذا العقل
له فعلان أحدهما من حيث هو متعارف . وهو أن يعين ذاته . على ما شأن
المعقول المتعارف أن يكون عليه من عقول دوس . ويكون هذا المعقول معب
شيئاً واحداً من كل جهة . وفي أن يعين معقولاً في في عقل الهولاني .
أعني بصيرته من عمه إلى العقل . وهذا العقل معي معاً هو متصل . لإسكدر
وهو كالصورة له . ولذلك يفعل به الإنسان من شيء . أعني بعين . ومستبوس
يقول فيه : وبه أكذب ما أكذب

ومن أنى أنه إذا عقل الإنسان . جميع العقول التي هي عقل الهولاني
بالملكة . ولم يسق له معقول بالقوة بصيرته معقولاً بالعقل . أنه لا عو في تلك

الحال من أحد أمرين . إما ألا يكون له فعل مُستقلاً . وهو متصل بنا . وإما أن يكون له فعله الثاني . ومحل أن يكون متصلاً بنا . ولا يكون له فعل . فهم يبق إلا أن يكون له فعله الثاني . الذي هو عطفه ذاته . ولوجب ما كان فعله الأول من أجل فعله الثاني . والثاني يجري منه مجرى العادة . وذلك أنه ما كانت الحكمة لإلهية . والعدل الرباني . يقتضي ألا يبقى نوع من أنواع الموحودات ، ولا طور من أطور الوجود . بلا وخرج إلى الفعل . وكان العقل الذي هو المعقولات معلومة . صوراً من أطور الوجود اشترطه . وجب أن يخرج من بقوه إلى الفعل . ويكونه من جنس العقل . كان واحداً أن خرج من فعل شيء هو عين بالعقل متقدم عنه بصور شرف الوجود . وهذا هو العقل .

وجعل بعد هذا البعض البعض لأن الذي هو معلوم نظرية من أجل فعله الأخير الذي شاركه فيه . حتى يكون الحال في هذا العقل كالحال في سائر العقول متفرقة . أعني أن يكون ذاته هي عينه . وبين كان هو فعل آخر فهو طريق من حصول ذات الذي هو عقل الخاص . وتوهم يكن الأمر كذلك . وكان مقتضود به . مع أنه قد عرفت عن شرف الذي هو العقل الذي يمكنه هو ذاته لا يكون متفرقاً عن شيء . بل هو واحد وهو أن يكون لأشرف وهو العقل المتعالي من أجل الآخر وهو الذي يملكه . بل فعل عينة العقل . والله به شرف من قبل العبادية

وبصرى هذا سر لإلهي . وسكتيف تروى من أعينه . فسبحان الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى . وهذا الذي فيه بأخرة في أمر عقل هو من شرف مدقق له . بل كان من جنس الأقويين لى يقال في التحصيل . لأنه هو انضمام على جنس الأقويين لى يقال في تركيب

الطريق الثالث

وهذا الطريق هو مأخوذ من القوة والعقل وذلك أنه من سبب أن القوة هي قوة العقل . لإعانة العقل . وقد كان عقل المهيول إلى عقلاً . لقوة .

وحيث أن يكون يتم هو عقل بالقوة على عقل بالفعل ليس فيه قوة أصلا . ولا
 كذا لعقل ليس بسببه عقلا بالقوة لا عقلا بالفعل . وحيث أن يكون العقل
 احيولاني إنما هو بالقوة على عقل بالفعل ليس فيه قوة أصلا . وإن كان وقتها
 بالقوة على عقل ليس هو عقلا بالفعل وإنما هو قوى عليه فيكون به مستعدا
 وقتلا مثل هذا العقل الذي لا نشوبه قوة أصلا . وإذا كان قويا على مثل هذا
 العقل . وكان قوة لا بد أن تخرج من العقل . فضروره . بلزم أن يعمل بأخرة
 للعقل المدرك . أعني العلم . ومن هذه جهة حتى مبرور

وأما كون العقل الذي للملكة . وهو علمه حسية . عقلا مستعد . هي
 إذ كان معمونة أي هي تصور معقولة مستعدة بخلاف الأمر في الحسن فإن الحسن
 حسن بالفعل . لأن تحسيس محسوس ومن هذه الجهة كان الحسن أشرف
 من هذا العقل الذي بالقوة بوجه ما . أعني كون محسوس بالفعل وعقل بالقوة
 لكن العقل وإن كان غير مستعد فهو رتبة أشرف من حسن . وسبب
 في ذلك أن العقل كذا . ويمكن بالقوة . وتحسيس حركي . وحرقي بالفعل
 فإذا أحسب بقوة حسية محسوس ما . كان ما يحصل في القوة حساسة هو
 معنى ذلك شخص محسوس أشرف عليه . وعلى . وواقع لإشراكه . وما بد
 انفس . بعض حيواني . عقول من الحيوانات وهو معنى كذا . كانت قلب
 مثلا صورة مثبتة هو مثبت . كذا . معنى يتم يتصور صور شخص
 لاسية ما . بالقوة . هي علم مستعد . إذ كان مستعد . وقدرت يعلم إن .
 مثلا أن كل مثبت هو بحد ذاته . وليس يتم مع ذلك شخص مثبت
 المتصور مستور مثلا عنه . فهو بعينه مستعد وجهه بالفعل . لأنه يعلم مثبت
 كما هو مثبت . لا مثبت مع . بالفعل . كما هو حسن . وبذلك نفس بحدتها
 بالعقل العقل شيئا غير أن يثبت بالفعل شيء مجرد . رتبة مثل ما ذكره الحسن
 وإذا كان هذا كنه كما وصفا . هي نفس بعض حيواني . ما . وقد هو
 عقل . هو أن يعمل ما هو في نفسه عقل بالفعل . وبذلك نفس أن يعمل
 شيئا ليس هو في نفسه عقلا بالفعل . وهو عقل الذي يمكنه هو . عرض
 ومن هذا يتضح لك حقيقة . قد . المستطوع . يرجع على أن العقل حيواني بعض

منه رقة . وحدث انه قد . العقل الحيواني . اذا كان يعمل ما ليس في نفسه عقلا
وأخرى أن يعتقد ما هو في نفسه عقل . وكذلك أيضا صحة ما قاله الإسكندر
في ذلك حين سمع هذا . قوة التي في العقل حيواني بقوة انسي . انسي توحيد
في عقل . فهو . وكان له هذه القوة تصير بأخرة في عقل إلى شيء .
كذلك هذه القوة في عقل تصير بأخرة في العقل امرث

وہکد میں سے بعض ایسی بد رکھہ انسان تاحرہ . وهو البی
یہی سترہ دوہو نام و کہ . و بعض ای کہ قبولای لڑو ہوا علیہ .
و بعض کہ جب جب صورتہ جب کہ و فہرہ و ہمکہ علی صورتہ آخری .
حتی بری کہ کہ ہی کہ . ہیں صورتہ ہی صورتہ . شہ فہ و اقرب ہی
میں . حتی کہ کہ ہی ہی کہ و بعض ہی لکھورہ فہ فہ

[illegible]

كملت سنة ١٠٠٠ هـ . كمل جميع الكتاب بحمد الله وحسن عونه على أيدي
المفكر في رحمة الله . رضى عن آخرته . على بن برهم بن أحمد ذات لمحيى
نسخه حص يد . سنة ثمان مائة . طيب لأفصل بن السعدي في رضى . وكان
لنسخه في يومه . سنة ثمان مائة . طيب لأفصل بن السعدي في رضى . وكان
وسمائه . وسمائه .

إسحق ، وخاصة لأن كتبه التراجم لا تذكر أن إسحق حُصص ، ولا كُتب أنه قد
تأما أي بدون تلخيص .

وهم يدعون أن سبطيوس له مفسر على كتاب نفس تاسفانية خفية
إسكندر في نحو مائة ورقة ولأن الشريق حوّل هذا الكتاب .

ويدعون كذلك أن سبطيوس له شرح على كتاب النفس لأرسطو وإن
يعني نفس ما عرّفه سبطيوس ، أي أنه من سبعة ريشة ثم أصله بعد ثلاثين
سنة بالقدية إلى سبعة حيدة .

فهل يكون هذا كتاب كسطيوس ؟

كما رآه صاحب الأبحاث في أيداد أدوانة في جوف الحاسر .

فهنا يلحق من بين هذه رسالة فيساروخية طيبة من حنّس ، الأولى من هذه
لأصلاحيات ، بظهورها ونوب وحسنها ، وهذا ما كتب عنه في أماسي في ور - اصطلاح
من هذا المصنف ، ووجهه سابع فيه ، عرب لأرسطو وشرح وحده آية في رأيهم

وعن زحوا يكون شرح عنه تنقيصه بهذه المراتب أعني وأرى من لصوره
على نشر من سائر غامضة في تاريخ المصنف

لشيء الذي هي صورته . ومتى تكون متساوية . مفارقة للذي هي فيه
من غير قساد ، ومتى تكون غير مفارقة للذي هي فيه .

ثم قال : إن الحد الصحيح هو الذي على مائة الشيء . وما دل على أن
له ، هـ . أي على عنه . ثم قال : إن حدودها ما يشبه النتيجة الخارجة
من لقياس ، وما ما يشبه المصول التي في القياس ، وبين كيف ذلك

ثم وصف أنواع الحقيقة ، وعلى كم نوع يفر للشيء ، به حتى . وبأي أنواع
حقيقة يقاب الشيء ، به حتى حتى

ثم قال : أتري الباطني والظاهري . كل واحد من هذه هو نفس
على حده ، أو هذه لأشياء قوى نفس واحدة ، وبك قوى لنفس واحدة .
فهو كمن في مكتب واحد . وإما حقيق في النفس | ٢٠٤ | فقط .
أما تختلف في الأماكن وصفة حية . كقول فلاس في كنهه الذي شرحه
في ذلك .

ثم صوب رأيه من قال : إن نفس ماء جسم . فلا أنه قال : الماء
على نوعين أحدهما ماء الشيء نفسه . والآخر ما على الماء . وذكر كيف ذلك
وقال : إن النفس ماء للجسم نفس ماء دفعة واحدة لأنها تعيب هي التمام
بكل شيء فهذا النوع عرض . والنفس جوهر لا عرض

فما فرح من تحقيق هذه الأشياء قبل على العرض انتهى قصد في هذا
الكتاب فقال

إنا نريد أن نصف النفس التامة . ونفس الحية . ونفس الناطقة .
وغير ما كل واحدة منها ؟ ومن أين يدعى أن نفس عن ماهية كل نفس .
أمن قواها ؟ أم من أفعالها ؟ أم من الأشياء محسوسة المدركة ؟ فوصف محسوس
كل نفس أولاً ، ثم وصف النفس ، من بعد ذلك . بصفة صحيحة

ثم وصف النفس التامة ، وجعل ابتداء محصيه عن العداء ، وعن علة
عنه العداء ، ووصف ما العداء ، وما حاجتنا إليه

ثم قال : أتري شيئاً يعدل من شبه أنه من غير شبه ؟ وما وصف العدد
ما هو ؟ وكيف هو ؟ ولم هو ؟ وصف النفس التامة بصفة صحيحة لا يترد لها

ثم سد في صفة النفس الحسية الحيوانية . وأحرع عنها . وجعل دلالة
عنها من الخواص . لأنه فخص عن الخواص أولاً . ثم شرحت وحدة الوحدة .
ثم ذكر القوة والفعل . ثم وصف الانفعال وهو أن يرى الشيء يفعل من شبهه
أم من غير شبهه ، وبين ذلك . ثم قال : كل حاسة إما أن تدرك شيئاً واحداً :
و إما أن تدرك أشياء كثيرة . وأحرع كيف دعت

ثم ذكر من سجن الخطأ على حاسة . ومنى لا يخطئ

ولا أراد أن يصف كل حاسة على حدة . و وصف محسوسها أولاً . ثم وصف
بعد ذلك الحاسة . و ذلك أنه وصف ثلوثين هما هو . ثم وصف بعد ذلك البصر
و بين فعل ذلك ببسبب بالظاهر على الحنف ، والمحسوس ظاهر ، والمحسوس غنى
ثم ذكر أيضاً وهو أن من لا يرى من قال : إنه جسم ، ومهم من قال :
إنه ليس بجسم . و صوب رأى من قال : إنه ليس بجسم ، ورد على من قال :
إنه جسم .

ثم قال : أرى كل حاسة من خواص تدرك محسوسها بصورت واحد أم
بصورت مختلفة ؟

ثم قال : أرى أن الخواص كلها تؤدي إلى حاسة واحدة بعينها وتسمى
بها . أدركت أم لا ؟ [٢٠٤ ط]

ثم قال : من الخواص بعضها محسوساتها إذا أفرطت . كالبحر يفسده
الصوت المطع . و نسمع بفسده الصوت الشديد . وكذلك مائر محسوسات تفسد
حاشيا ، إذا قويت وأفرطت .

وما خرج من تحت عن الخواص . و وصف بعد ذلك النفس الحسية بصفة
لامردها . ثم وصف النفس الناطقة وقواها . و تبدأ بوصف لونها . و رأى أنه
نفساني في النفس الناطقة .

ثم وصف بعد ذلك قوى النفس من الحس . والرأى . والحمود . والبرهم .
والعكر . والعقل . و غير الحس من مدثر لقوى . ثم البرهم . ثم رأى الحمود .
ثم العكر . ثم العقل . ثم يتبع كل واحد منها مع صاحبه ومداد يختلف ؟

ثم وصف النفس العاقل^(١) والنوم - ويميز بينهما - وأحر كيف يدرك فعل الأشياء . إلا أنه ذكر أولاً اشتراك النفس والفعل وإعنا فعل ذلك ليدت عن أعمال النفس الساطعة . وأنها ساقية لا تموت

ثم وصف اختلاف النفس والفعل وأحر أن بينهما نوعاً بعيداً
ثم قال إن النفس الساطعة ليست عشرة شيئاً من الحيوان والأحسام . ولا هي جسم . وأحر كيف ذلك

ثم سأل أتت النفس تعلم الأشياء المبسطة . ولأشياء المركبة . بحره
وحد من أحوالها ؟ أم إنما تعلم الأشياء المبسطة منها بحره غير بحره الذي تعلم به
الأشياء المركبة مثل الأحسام ؟ وأحر كيف تعلم ذلك .

ولما أحرر سأل النفس والفعل واختلافهما . وكيف نفس الحسنة .
وبعض النفس . أحد في صفته النفس العادلة . ثم سأل فقال إن كان العقل
ليس هيوئى . ولا جسم . وكل علم إنما يكون بالاعتقاد . فكيف يعقل الأشياء
وهو لا يتعمل ؟

ثم سأل أيضاً فقال إن كان العقل واحداً من الأشياء المعقولة . أفتراه
يعقل ذاته أم لا يعقلها ؟ وإن لم يعقل ذاته وهيم لتأمل إن العقل جوهر مفارق
لكل جسم وإن كان يعقل ذاته أفتراه يعقل ذاته بأنه عقل . أو بأنه معقول ؟
وأحر كيف ذلك

ثم ذكر كيف هو في النفس الساطعة . أن نقوه أم لا يتعمل ؟ وأحر كيف
يكون ساقوه . وكيف يكون لا يتعمل

وسأل فقال : إن كان العقل الكائن بالنفس تاماً . وكان معرئى من كل
هيوئى وجسم . وكان يعلم الأشياء بلا آلة ، فما ناله ردى يسمى بعض ما قد
[٢٠٥ و] علم . وليس علمه ثابت لا يبرول عنه ؟ وأحر نعتة ذلك

ثم وصف المعقولات . وعصب تلخيصاً شديداً ويتم النفس المعقولات

(١) النفس العاقل هو النفس المشترك في اصطلاح المتأخرين مثل ابن سينا
وابن رشد . بالفرنسية *Scns Commune* .

ليستدل بـ على عقل . ويريد شرف النفس العقلة . وعندها عن سائر لأفئس .
وبـ جوهر ناطق لأفئس .

ثم وصف كيف يعقل بعض الأشياء المعنوية المحردة . وكيف يعقل
الأشياء المعنوية المتوالية بالأحجام

ثم وصف متى يصدق العقل . ومتى يصدق الخطأ .

فلم فرع من ذلك . وصف الشوق . لأنه قوة من قوى النفس العقلة .
ومير من أصفه

ثم وصف كيف تتحرك النفس بـ قطعة فقال هي الأشياء محمودة بالقوة . أي هي
صور الأشياء كذا . وبين ذلك

ثم وصف الحركة شكية أي قوة من قوى النفس . وبين كيف هي
وأحد أن تكون عن النفس الحسية . والنفس الحسية . والنفس العقلية . وجعل
عنه لشوق وجعل الشوق على نوعين عقلي ووهي . وأخبر أن للحركة المكانية
أربع علل صورية ونمائية وفاعلة وآلية (١) وأحمر أن كل شيء يتحرك بحركة
بـ . فهو حسي اضطرراً . وأحمر أن الحس موافق لما في كونه . وأن
موافق لما في الحس . موافق لما في كونه

فقد فرع من رموز عيون . ذكره الفيلسوف في كتاب النفس .
وعبرون كيف رد على من خالفه . وكيف قوله .

فكان ما اقتض به ذلك أن قال

بـ العلم من الأشياء الجلية الكثرة . وبعض العلوم أعلى من بعض .

(١) اصل في اصطلاح المأخرين هي الدبة والصورة والاعداد والعددية .
وعند المتقدمين من الترجيح كما ذكر الكندي أن الفائية هي التمامية . والقصود
بالعلة الآلية المادية .

وذكر انسخ في المأخر هذه العبارة . أحد إحداها بدل الأخرى . فبـ
يقصد احلال لاصطلاح . أو بـ يقصد احلال الترتيب إذ الشهور أن لعله
المادية تأتي في الرتبة الأولى كما ذكرنا في أول هذا المأخر (انظر كتاب الكندي
إلى الحصر بالله في علمه لأولى - طعة الحلبي ١٩٤٨) .

مثل العلم بصناعة الصب ، فإنه أشرف من نعيم سائر الصناعات (١) وذلك
أن موضوع الطلب أمدان ناس . وهي أكرم من موضوع سائر الصناعات .
فإن طعن طعن فقال : إن العلم بشئ . ليس بحسن . ولا ككرم . قل
كل علم من العلوم . حبراً كان أو شراً . فهو حسن كريمة . وذلك أن ما نعيم
ندبو من الخير وساعد عن الشر . فيدعى أن نعيم ما أحسن وما لكريم . فقوب
إن الحسن هو الذي يراد من أجل غيره . لأن ما يريد أن يكون حسناً من أجل
غيره . فأما الشيء الكريم . فإنه يراد من أجل نفسه . كالصحة والسعادة
والدليل على حسن النعم أن كل الناس يشفقون به . وربما حرص الإنسان
على أن يطره غيره أنه علم . علمه يحصل نعيم وشرفه . والدليل على كرمه ٢٠٥١ فما
العلم أيضاً : أنه في غريزتنا ، متمم لموهبتها وذكر أن الدليل على أن العلم في
غرائزنا ، حيث الصبيان لاستماع الأحاديث والخرافات وقد إن خواص تدب
على أن النعم في عزها ، لأن كل حاسة تحت محسوس . وشأن إله
والعلم بحسن أكرم من سائر العلوم وأحسن أم كرمه فإنه يقود لإنسان
إلى علم ذاته ، فإنه إذا علم ذاته علم سائر الأشياء . حتى تعلوه . والتي هي أدنى
منه . وأما حاسة فلاستصداقه ومحتنه . فعلم لنفس أعلى من سائر العلوم الحسنة .
ومنه يرقى إلى علم الجوهر لشريف الحق والدليل على أن من نعيم ذاته . علم
سائر الأشياء . أن الأشياء لا تقوم من أن يكون العلم بها وفقاً تحت القوى . والقوى
كلها للنفس ، والذي يعرف لنفس يعرف قواها . والذي يعرف قواها . يعرف
الأشياء الواقعة تحت قواها . فمن عرف نفس عرف الأشياء كلها . على
الجهة التي ذكره .

قال الفيلسوف : والعلم بالنفس الكريم يدلنا على بقائها ، وأنها جوهر
مستوط . لا هوى له . وإد كان الشيء مستوطاً . لا هوى له . لم ينتقص إلى

(١) هذا هو اقتراح كتاب النفس لأرسطو حقا ، ولكنه شرح وبسر أكثر
منه قل أو تجميع ذلك لأن عاره أرسطو حسب ترجمته . ومع ذلك معنى يؤثر معرفة
على أخرى إما لدقتها وإما لأنها تحت عما هو أشرف وأكرم . وهذين السببين كان
من الحدوي أن نوقع دراسة النفس إلى المرتبة الأولى . وه يصرب أرسطو للش يصاعه
لطلب وأنها أكرم الصناعات وهذا يؤيد ما ذكره من قبل من أن هذه الرسالة كتب
لأرسطو بل لبعض الشراح .

شيء آخر ؛ فذلك صدرت النفس تعلم دنها . وتعلم سائر الأشياء علماً مستقصياً ؛
ويستخلص ذلك فيما بعد .

قد . ومن الدليل على بقاء . أنها كلما اردادت بشيء علماً ، كان
أقوى جوهرها . وأثبت له . وليس غيره مما يدرك علم لأشياء كذلك . لأر
غيرها . كلف . ارداد علماً محسوسه . كان أصغر له . وأقرب من حساده . ومن
الدليل على أن النفس لا تنفع تحت الفساد . أن العلم بها يدعو إلى علم جميع الفلسفة
والطبيعة وإما (١) تعلم لأشياء البكينة . والأشياء الكلية نعم بعلم غير مجمع
للأشياء . فالنفس إذن تعلم الأشياء من غير أن تجمعها . وإن كانت على هذه
الصفة ، فهي غير واقعة تحت الفساد

ثم قد . إنه يسمى لنا أن يستخلص عن النفس . شيء عن جوهرها . وعن
آثارها . وعن أفعالها الخاصة والعامة . إلا أنه يسمى لنا أولاً أن نذكر قول الأولي .
فإن منهم من رعى أنها جوهر حرى (٢) . ومنهم من رعى أنها عرض ومن هؤلاء
الذين رعى أنها عرض . فمن رعى أنها مزاج . ومنهم من رعى أنها اختلاف

فرد (٣) أولاً على من قال إنها جوهر (٤٠٦ و) حرى فقال . معرفة
الاجسام للأشياء إما تكون بالمشاهدة واللامسة . فإن كانت النفس حسياً ، وإما
لا تعلق من أن تكون إذ ارددت علم شيء من الأشياء أن تلامسه ملامسة . وإما
أن تلامسه شيء من أجزائها . أو على أجزائها . أو بأجزائها كلها . فإن لامسته
بجزء من أجزائها لتعلمه ، كان باقي أجزائها في ساطلا ، وليس من النفس شيء
باطل . وإن كانت تلامسه لتعلمه بأجزائها كلها . فلا يخلو أن يكون كل جزء
من أجزائها نفس يعلم أولاً يعلم إلا بجمعها . فإن كل جزء من أجزائها يعلم
الشيء الواحد . فالشيء الواحد تعلمه مرة كثيرة . وهذا حاصل وإن كانت
النفس تعلم شيء الواحد بأجزائها كلها . فإنه لا يجوز جزء نفس لدى لا يلامس

(١) المقصود النفس .

(٢) قوله جوهر حرى أى جسم . وسوف يتحدث فيما بعد عما ذكره أفلاطون

في طيماوس .

(٣) هذا ارد هو لدى اورد اوسطو يجيب فيه عن تفسير طيماوس لحركة

النفس (أنظر ترجمه كتاب النفس ص ٢٠-٢٢ ، ٤٠٦ ط ٢٧-٢٨ ط ٢٥) .

الشيء ، إما أن لا يعلمه ، أو يكون يعلمه ، فإن علمه كانت ماثراً أجزاء النفس فيها باطلاً ، وإن لم يعلمه فإن الآخر لا يعلمه أيضاً . وهذا القول يلزم في جميع أجزاء النفس . فيكون النفس لا تعلم الشيء ، وهذا باطل . فإن قيل إن النفس لا تعلم الشيء باجتماع أجزائها . وذلك أنه لا نفس الشيء بأجزائها كلها فتعرفه . فإنا نبحث من ذلك أن يكون إذا لامست شيئاً . هو أصغر حصة من . أن لا تأتي على جميع علمه . لأنها تفصل عليه . وكذلك إذا لامست ما هو أعظم منها . لم تعلمه . لأنه يفصل عنها . وليست النفس كذلك . لأنها تعلم جسم الكبير والصغير على حدة وحده . وليست النفس إذن جسم ، إذ صارت لا تملك ملكاً ، لأنها

ورد عليهم أيضاً فقد كل جسم فإن أن يتحرك حركة مستوية أو حركة مسدرة . فإن كانت النفس حسياً . فإنها لا تعلم من أن تتحرك بوحدة هاتين الحركتين . فإن كانت تتحرك حركة مستوية . فإن أن تتحرك إلى الأمام به . وإما أن تكون تتحرك إلى الخلف . ولا يمكن أن تكون حركة لاهية لها . وهذا صحيح لـ (الفيلسوف) (١) ذلك في كتب جميع الحكماء . وإن كانت تعلم الأشياء تحركها . فإنها إذا وقعت من تعلم شيئاً . وإن كانت تعلم لأشياء سكوب . فإنها إذا تحركت من تعلم شيئاً . فتكون مرة تعلم . ومرة لا تعلم . وهذا باطل . لأنها علامة الله

وإن كانت تحركها مسدرة . وحركة مسدرة لا تنفص : ثم نعلم الشيء الواحد بدور واحد من أدوارها . أم في كل دور تعلم شيئاً غير ما (٢٠٦) عمت بالدور الآخر . فإن علم الشيء بدور واحد كان ماثراً أدوارها باطلاً ، وهذا محال . وإن كانت في كل دور ، تعلم علماً غير ما علمت في الدور الذي قبله . كان علمها وفكرها غير متاهين . لأن الأدوار غير متاهية . وهذا باطل . لأن فكرها لمنطقية والعملية متاهين . وذلك أن الفكرة المنطقية إذا جالت في معرفة الشيء ، واستنطقت النتيجة . مكنت . ومن تتحرك وإذا فكرت في عمل من الأعمال . فإن تتحرك أيضاً . إلى أن تأتي إلى آخر

(١) الفيلسوف أرسطو في كتاب السماع الطبيعي والحكمة مصنوعة ببقائها عن دائرة طباوس وكيف تتحرك .

العمل . ثم تسكن والنفس لا تتحرك بحركة مستوية ولا مستديرة . فهدئت
إذن بحسب

ورد عليهم أيضاً فقال كل جسم من الأجزاء فعل حرته غير فعل
الجزء الآخر . وفعل كله غير فعل جزء واحد من أجزائه . وذلك أن فعل لنصر
غير فعل لأدب . وفعل أيد غير فعل ايدن كله . وليست النفس كذلك لأن
الجزء الواحد منها يفعل فعل الكل . والكل يفعل فعل الجزء . لأن الكل فيها
والجزء شيء واحد . وذلك أنه يفعل جوهره كله . على حد واحد . وليست
فيها أجزاء محتثة . فتكون أوعدها محتثة والأجزاء منشئة . فيكون فعلها أكثر
وأقل على نحو فعل لأدب المسوغة المنشئة لأحره . من هي جوهر منسوط .
ليست بدت أحره جسمانية . فلهذا يفعل الجزء منها فعل الكل . ويعمل الكل
فعل الجزء . فهدئت النفس إذن بحسب

ورد أيضاً عليهم فقال . لكن جسم الله في شئونه . وعبه يشي إليه
وأخوده . يكون بحسب دسبى من عبه . وإذا أخذ في انحصار صعب . وبست
النفس كذلك . لأن يرى نفس مكسب من أكثر صعب . وأبور فعلا . وأنداهم
أضعف من أدب الأحداث . وو ك ب . نفس جسمها النفس فعلها ينقص
لأن فهدئت النفس إذن بحسب

ولما رد على من قال إن النفس جسم . رد أيضاً على من قال إن النفس تحدث
من قبل احتلاص بعض الاستقصات ببعض مقدور . فلهذا لا حيوان لنفس
الحادثة برغمهم أن يكون المقدور منه أو غيره . فإن كانت هي غير انحصار فإنها
لا تنعوا أن يكون وردت عند احتلاص الاستقصات من خارج أو بوجد فيها
فإن كانت وردت من خارج فقد كسب . بدقته . إن النفس إنما تحدث من
قبل مقدار احتلاص الاستقصات (١) [٢٠٧ و] . كانت بوجدت من مقدار
الاحتلاص . كسب قد أحتم . ذلكم صيرت نفسي لأفضل ديت . ودنت أن

(١) كتب نسخ لفظ الاستقصات مرة بـ من و مرة بالصاد . فابق
على الرسم الأصلي .

المقدار في الصورة . والاستقصات في الطبيعة (١) . فصيروتم النفس حية ، ولم
تصيروها صورة . والصورة أفضل من الطبيعة وإن قلتم إن النفس هي المقدار
نفسه . صيرتم فيها تماً كثيراً . لأن فيه أعصاء كثيرة . ولكل عصب مقدار
من الاستقصات غير مقدار العصب الآخر . فكل واحد ليس الواحد إذن نفس
كثيرة وهذا محال

ورد عليهم أيضاً فقال إنكم صيرتم نفس مركبة من الاستقصات .
كأن حججكم على ذلك أن قلتم . إن رأي العلم لا يكون إلا بالشيء . أي يكون
عالم شيئاً معلوماً . فإذن النفس مركبة من الاستقصات . لأنها تعلم
الأجسام لمسوطه ومركبة . وهذه حجة مكررة على من قبلها . لأن كل علم
مفكر يأتى كـ أو حسياً . إما يكون من قبل فعل ما . وكل حس . وكل
فعل . إما هو انتفاع . واشتبه لا يتعمل من شيء . مثل لبس . فإنه لا يتعمل
من بياض آخر . بل إنما يتعمل من شيء آخر لاشته لبس . مثل السود وغيره
من الألوان فاحسب لاجس بالخموس لأنها منه سوء . وكذلك العالم لا يتعمل
من مثله . ولو كان يتعمل من مثله كان شيئاً واحداً فاحسب إذن وتعلم . أي
يتعملان من الأشياء التي لانتبهما . ولا يبرم النفس أن يكون مركبة من
الاستقصات . إن كانت حاسة علامة للأجسام . فإن لم يبرمها ذلك . لم تكن
مركبة من الاستقصات

ورد عليهم أيضاً فقال إن كانت النفس إنما تعلم الشيء . شيء لدى
فيها . وإما في الاستقصات فقط . تعلم إلا الأجسام فقط . فتكون حاسة
أكثر مما تكون عادة . وهذا باطل لأنها تعلم أكثر مما تعقل . فليس النفس
إذن مركبة من الاستقصات

ورد عليهم أيضاً فقال إن كانت النفس مركبة من الاستقصات .
وإنما تعلم الأجسام بالأجسام التي فيها . فإذن كل جسم من الأجسام هو مركب

(١) الطبيعة لفظة عدل الشارحون عن استعمالها ، وهي في مبدل احوال أو المادة .
ومن الواضح هنا أن الاستقص أو المنص في مرتبة متوسطة بين احوال الأولى وبين
الأجسام الموحدة بالفعل .

من هذه الأصول ، فإنه لا يكون نفس علامة * وإن لم تكن للأجسام نفس
علامة ، فلا محالة أن النفس ليست علامة . لأن مركبة من | ٢٠٧ ط |
استقصات . بل إن تعلم الأجسام بعلة أخرى .

ورد عليهم أيضاً فقد إن كانت النفس مركبة من الاستقصات ،
والاستقصات عنه هيولانية . في العلة له علة التي ركبت الاستقصات ، فحدثت
النفس منها ، فإنه لا يمكن أن يكون شيء هو علة انفعاله وتركيبه ، وإلا كان
الشيء (١) عنه ومعلولا معاً . ودعلاً ومفعلاً معاً . وهذا غير ممكن وقد يب
كيف لا يمكن ذلك في كتاب جمع كيون فإن لم تكن الاستقصات عنه تركيب
أنفسها . فلا محالة أن لها علة هي التي تركيبها . وعنه العلة (٢) أشرف من
سائر العلل . وليس في هذا انعلم كرم ولا أشرف من نفس . ونفس هي التي
تركب الاستقصات فإن ركبت نفس وعلة فيفسد بدن مركبة من الاستقصات .
ورد أيضاً على من قال إن النفس تحدث من اختلاف (٣) بدن .

فقد لا اختلاف يكون إما في الكلام . وإما في لأجسام أما اختلاف الكلام
فيكون منه خبر . ونصرت آخر من صروب الكلام فاختلاف لصوت يحدث
منه صروب للحواس . فإن كانت لأجسام . حدثت منها شيء شبيه به . إلا أنه
يخالها في الصفة . مثل الخشب : فإنه إذا ألف بقي محالاً ، إلا أنه حدث له
عوارض حسية . م يكن به . فإن قيل : فإن النفس كذلك وهي حالية حدثت
من تأليف لأجسام فبعض أن تكون فينا إذن أنفس كثيرة ، لأن كل عضو
من أعضاء بدن تأليفه غير تأليف صاحبه . فإن كان كذلك وجب أن يكون
فيه أنفس كثيرة . وهو باطل . فيلزم ما تحدثت نفس من اختلاف بدن

(١) في الأصل لشيء .

(٢) لا بدري أين - كر أرسطو أن أصله انفعاله أشرف من سائر العن . وليس
نعرفه أن نعده لصوريه هي الأشرف . وذلك إذا ردت لدعاه إلى الدنية ، ودعانيه
إلى الصوريه .

(٣) الاختلاف هو الهارمونية Harmonie ويميل المحدثون إلى ترجيحها بالانسجام
والاختلاف أصيل ، وقد أخذت بهذا الاصطلاح في ترجمة لندس لأرسطو (أنظر ص ٢٤
وما بعدها ٤٠٧ ط ٣٠ وما بعدها) .

كله ، وهو واحد . فالنفس إذن واحدة . قد يجب من هذا أن يكون إذا نقص
عصو واحد من أعضائه البدن أن ينقص اختلاف البدن . وإذا نقص اختلاف
البدن . نقصت النفس بنقص اختلاف البدن . وإذا نقصت النفس بنقص
عقدها فصار عقدها للأشياء خطأ وهذا باطل . لأنه ربما نقص بعض أعضائه
بدن والعقل صحيح على حاله . فليست النفس إذن من قبل اختلاف البدن

فلما فرغ من الرد على من قال إن النفس جسم ، وعلى من قال إنها من
تلايف البدن أو مزاجه قال : هل نفس جوهر واحد كثير القوى أم هي نفس
كثيرة مختلفة الجوهر ؟ فقال لا يمكن أن تكون هي نفس كثيرة مختلفة الجوهر ،
وذلك أنه إن كانت هي نفس كثيرة فلا بد من شيء يحفظها ويوحد ما [٢٠٨ و]
فإنه أن يكون ذلك الشيء بداً . وإما أن يكون شيئاً . وبدن لا يحفظ النفس
بل النفس أخرى أن تحفظ البدن . وإن كان نفساً فهو النفس حقاً . فليست
فيها إذن أنفس كثيرة .

ولما بين المفسر أنها ليست أفعالاً كثيرة أحدي صفة النفس في
المقالة الثانية

فقال : لما قد بينا فيما سلف من المقالة الأولى من قولنا أنه لا يمكن أن
تكون النفس كمية أو كجمعية . وسأحرر كيف ذلك . فلا محالة أن نفس إد-جوهر
مبسوط ثم قال : أفتراد جوهر كالميو أو كالصورة ؟ وبين ذلك بأن قال
الحياة لكل متفلس والحياة تكون بالنفس . والنفس هي التي تميز بين الأشياء
المتنوعة وتبهرها . فالنفس إذن صورة للأحسام المتنوعة . والجسم كالميو هو
فالنفس في الجسم المتفلس جوهر كالصورة . وبيئت أنه كالميو . ولما أحرر
أن النفس جوهر كالصورة حدد النفس بمحد عام . إلا أنه نقل اسم لصورة إلى
اسم النظم (١) لأن تمام يسمى الأشياء الجوهرية فقط . والصورة إنما تسمى الأشياء
العرضية مثل الأشكال والحي . فذلك وصف النفس بالنظم وترك أن يصحها بالصورة
لأنه يظن حد أن النفس عرض . فحدد النفس فقال النفس تمام الجسم الطبيعي

(١) المقصود باتمام ما لكامل الأول انتلغيا - أنظر تعليق على هذا الاصطلاح
في توجية كتابه النفس ص ٤٦٤ ، ٤٦٥ .

فذلك لا يقال بصورة القدم وحده فدمه إلا مع الحديد . فكذلك النفس لا يمتدح حيوان إلا مع الجسم الطبيعي الآلى .

وقسم النائم أيضاً بقسمة رابعة فقال : انقسام على أنواع وذلك أنه إذا كان انقسامه بعصو واحد لا يعود . كان صورة لذلك العصو فقط كجعل الشجر فيه ثمة للعين لا يعدوها إلى غيرها فهي صورة للعين ، فإذا كان انقسام لعصو واحد وما في جميع الأجزاء كان معاً . إلا أنه نفس لا تنفرد جسمها إلا عن مسده مثل القوة الذاتية وثقله جسمه فإن مسكهما في أعضاء معوية وسننار في جميع السند . فإذا فرق أعضاها فسد وبدل . ولا يتعلا أن عيها : إلا مع حوامها وإذا كان انقسام للجسم كله لا بعصو واحد كان معاً أيضاً إلا أنه مدرقة بدمه أي أي شيء إذا فرق جسمه . ففسد ولم يبق مثل النفس باقية [٢٠٩ و] ولعل على أن لا تنقسم بعد مدرقة بدمه . فبها يفعل في الشيء لائق عن بدمه . ويرزى فيه . وتفكر . وتعرف الشيء من غير أن يكون له خاصية به ذلك الشيء . فإذا كان معاً يتعدى بدمه . فلا محالة أن جوهره يبقى بعد فرقته للبدن ، وإلا كان معاً أكثر من جوهره . وذلك باطل . لأنه لا يمكن أن يكون أهل خواهر أكثر من الجوهر . لأن الفعل إلى مصدر عن الجوهر لا الجوهر عن الفعل

وما يخص الفيلسوف بدمه ونحوه بأقواله . وعلى كم نوع يقاب : وماى لأبواب يكون النفس دماً للجسم تصفى لأن قاب . من الحد الذي حدده به النفس إما هو كبريم . وليس هو حد من عن حصة كل نفس . لأن لم يعد بالأنفس جسداً يعمها . وذلك أن ما أولاً وثانياً وثالثاً ولا يوجد في الأشياء أي تكون حب جسس واحد وثالثاً لأن كلها تترقى معاً . فإذا لم يكن بالأنفس جسس يجمعها لم يمكن أن حد شيئاً يعم حصة كل واحد .

فما أراد الفيلسوف أن يميز تسعة كل نفس عن حدته ويجر عن خاصية قدم هذه مقدمه ففد . إن أتى في شيء قوة وحده من قوى النفس كان ذلك الشيء متمسكاً . فأول قوى النفس الحركة وحس . وذلك أن الماء إنما يكون بالحركة . والحواس يكون بالحس . والحد لا يكون إلا بحدته . والباقي لا يكون

لا بالحركة ولعداء ويكون حيواناً خمس . ويكون مفكراً بالعقل . فإن العقل
 قوة ثالثة من قوى النفس وقال . إن بعض قوى النفس يبعد في جميع البدن
 مثل الحركة وحس النفس . وبعضها لا يبعد مثل البصر والسمع والذوق والشم
 وقال ما أصوب ما وصف به نفس أب تمام لحس طبيعي آى . وكذا أن علم يكون
 على وجهين : وذلك أنا تعلم بالعلم والنفس الحاسة للعلم الموصوفة به ، ونفس بأن فيها
 قوة حاسة ولد جسم قابل للحس ، كذلك نحن أحياء بأن فيها حبة من جسم قابل
 للحياة . وكذا أن علم صورة والنفس موضوع به ، كذلك لنفس هي صورة وعدم
 والجسم موضوع به . فالنفس إذن جوهر بأنها صورة وعدم لا بأبها هيوى .
 وما أصوب ما قبل إنها جوهر ليس جسم ، لأنها صورة متممة للجسم الطبيعي الآى .
 إلا أنها صورة مدركة لجسمها من غير أن تصدق [٢٠٩ ط] وتزيد . وليست
 لازمة له ، أعنى إذا فقد جسم فسلدت معه

ووصف أيضاً النفس المرسلة فقال . النفس عنه للمتمسك على ثلاثة أنواع
 من أنواع العمل . وذلك أنها علة تمامية وعلة فاعلة ونفس علة حيوانية واحتج
 على ذلك فقال . إن الطبيعة هبات للبدن آلات مختلفة من أجل أضاف أو عيل
 النفس وقوى . من أجل ، إما يريد عاية ، أى النفس ، ذب علة عاية
 اختلاف آلات البدن ، والنفس تمام البدن للمتمسك . وتتمام صورة . فالنفس
 إذن عنه صوروية للبدن متمسك . والنفس يكون المتمسك معتدياً جسمياً . فإنه
 لا يعتدى شيئاً ، ولا يسعى . ولا ينتقل من مكان إلى مكان . إلا وله نفس . والنفس
 بدن عنه فاعلة بأن يكون المتمسك معتدياً دميماً منتعلاً من مكان إلى مكان

وقال . يدعى بها أن ينظر ما جوهر كل نفس . وما خاصتها ، وما قواها .
 ومن تفرق البدن من غير أن تصدق أم يعارقه بعضها وبعضها غير مفروق له . فإن
 إذا فعلنا ذلك كانت صفتنا للنفس ثبوتاً ، وشرحنا إياها أوضح فبدأ بمحض
 عن النفس التابعة أولاً فقال . من أين يدعى بها أن تتدنى في الفحص عن ماهية
 كل نفس . أم فواها أم من أوعيتها أم من الأشياء محسوسة المدركة بها ؟
 فقال . يدعى أن يفحص عن الشيء المحسوس أولاً . ثم يفحص بعد ذلك عن
 القوة المدركة للمحسوس وعن فعلها . لأن المحسوس أهون معرفة . وأبين من القوة

احساسة . فإذا عرفها المحسوس عرفها الحس أيضاً لأيهما من باب المصداق ،
 ومعرفة الأشياء المضافة واحدة . وتفحص عن العداء قبل أن تفحص عن التمسس
 النامية ، وذلك أن التماس يكون بالعداء . ولعداء أي وأوضح من التماس فقد يعنى
 لما أن مطلب لم صدر التماس يعتدى ، وأحر أنه يعتدى شوقاً إلى التماس وسدوم
 وذلك أنه لما لم يقو التماس على التماس من أجل سيلان عنصره ، احتاج إلى العداء ليورد
 عليه مدد ماسأل منه وينشئ . وأحر أيضاً نعمة ذلك فقال . إنه لما لم يقو التماس
 أن يبقى دائماً بشخصه اشتاق إلى أن يبقى بالصورة فاحتج لذلك إلى التماس ،
 وما لم يقو على التماس إلا بالتماس والتمسوة احتاج إلى التماس . ولما لم يقو على التماس والتمسوة
 إلا بالعداء احتاج إلى العداء ، فقرة [٢١٠ و] [العداء هو الشوق إلى سقاء إما
 بالشخص وإما بالصورة . أما الأشخاص فقرة بالتمسوس وصورة معاً والأشخاص
 لهاوية . وأن لأحدهم شي سقى ، وصورة ولا تنق . شخص والأشخاص لأرضية
 كلها التماس وحسب . فلما أحر نعمة العداء ، ما هي وصف العداء نفسه فقال
 العداء هو مستحبه الشيء . أى الشيء . ويكثر شيء من شيء . فلما علم أنه قد بقدر
 طاعى أن يفتقر في صفته هذه فيقول . قد يرى الشيء يستحيل في شيء أحر
 وليس هو عدا . مثال . صميم يستحيل في صفته وليس يستقيم بعداء نصيحة .
 وشيء يستحيل في التماس وليس هو بعداء . ما فقال . العدا مستحبه شيء إلى شيء .
 بل في كنهه فسمى وبشأ من كنهه . هذا أحر نعمة عدا . قد أنرى راداً يرد
 عليه فهو . تسمم يستحيل إلى تسمم فسمى وليس هو بعداء . ما . لأن العدا
 يفتقر مدد . أى ويبقى فيه . ويريب لا يفتقر تاسر ولا يبقى فيها . فلما العدا .
 مستحبه شيء إلى شيء . راداً في كنهه . لا صفة به . وفقاً له . يسمى ويستشعر من
 كنهه . فلما أحر بعداء قال . أنرى الشيء يعتدى من شيء أم من غير شيء . فإن
 بعض الأولين (١) قال . بل شيء إلى شيء يعتدى من شيء . وقال بعضهم يعتدى من
 غير شيء . وكلاهما يصح صدق في قوته على نوع ونوع . وذلك أن بعداء على
 نوعين أحدهما سفعال والآحر بالقوة . أما العدا الذى يعمل فهو الذى تعبر

(١) أبقراط وبقراط ودعوتهم - (أنظر ترجمة كتاب التمسس لأرسطو ص ٢٥٧ ،
 ٢١٠ و ٢٠٠ وما بعدها) .

و يستحق وثقه يستعدى . وثما العدد لدى بقوة فهو لدى لم يتغير ولم يستحل
 ولم يتشه بالمعدى والطعام الذى لم يصبح هو العدد لدى لا يشه المعدى فما
 أحرر العدد وكيف هو . إن القوة العددية هي التي تحتضى حفظ حامليها
 وتلزمه . والتدليل على ذلك الحيوان ، فإنه إذا لم يعتد صعب وهلك

والقوة العادية ، وبما كانت تحتضى بالحق العدد ، فإنها بحسب حفظه
 بوساطة الحرارة وذلك أن قوم المتعديس يكون ثلاثة أشياء : يعود لعدديه الحريرية .
 وسعداء . وبالقوة تحركة الحرارة للحريرية إلى ما تعمل فعلها . والحرارة الحريرية
 تحرك العداء وتغيره وتنبهه فتحصه ملائماً للمعدى والعداء يتحرك ويتعدي من
 شئ إلى شئ إلى أ. ب. ٢١٠ ط | ينشه بالمعدى معدوه وقوة فعل فقط .
 والحرارة الحريرية تعمل وتعمل وعداء بفعل فقط . فما أحرر العدد وكيف
 هو . وم هو . وصف نفس سمية فساد قد سبب لنا كما ذكرنا من صفه
 عداء أن نفس السمية هي قوة مولدة لشيء شيه . شئ الذي هي فيه . وهذه
 الصفة أحدثت من عنة فعل لنفس سمية . وهي التي تحتضى شئ الذي هي فيه
 وتلزمه . وتولد شيئاً آخر شيئاً به ٢٠

ولا قرغ القيلسوه من الإحدر عن نفس سمية ابتدأ في الإحدر عن
 النفس الحسية الطولية وتستند عليها من قبل الحواس بوصف حساس (١)
 كلها بصفة واحدة فقال الحواس هو الذي يستحل فينشيه بصورة حواس .
 ثم أخبر عن الاستعالة فقال : هي حركة ما وقع . ثم قال : أنرى الحواس بفعل
 من شبه أو من غير شبه؟ فإنه قد حكى الأمر جميعاً . وكلا يتولين تصديقاً
 نوع ونوع . وذلك أن الشئ لا يفعل من شبه بالفعل . ولا من غير شبه
 بالفعل . وإنما يفعل الشئ من شئ آخر منه بالقوة لا بالفعل . مثل الأبيض
 فإنه يفعل من الأسود . والأبيض لا يشه الأسود بالفعل . وهو شبهه بالقوة . لأنه
 يمكن أن يستحل لبعض يكون سوداً . وكذلك الحار لا يشه البارد بالفعل وينشيه
 بالقوة لأنه يمكن أن يستحل الحار فيكون بارداً . فما أحرر كيف يفعل بفعل
 قال الحواس يفعل من الحواس . لأن الحواس مثل الحواس بالقوة . فإذا فعل

(١) كد بالأصل . ولا تجمع حسه على حواس ، بل حواس .

صار مثل محسوس بالفعل من ساعته . وقد إذا تعي محسوس مثل المحسوس
بالقوة النوع الثاني من القوة، وذلك مثل الكذب الخادق بارع متى إذا شاء
كتب كذلك احساس هو مثل المحسوس بالقوة، وذلك أنه إذا حصر المحسوس
كان الحاس مثله بالفعل سواء . وهذا النوع من القوة يأتي في الفعل بلا استجابة،
إلا أن يريد مريد أن يسمح استجابة بالحذر . لأن الاستجابة الحق لا تكون
إلا بحركة ورمز . واستجابة الحاس إلى احساس بلا حركة ولا رمز . ثم تحر
عن الامفعال فقال . لا يفعل بوعاد أحدهما مفسد والآخر متمم ، فأما المفسد
فمثل الفعل البصر | ٢١١ | من السود . فإن اسوداد إذا فعل من البياض
فسده فبصره سوداً مثله . وأما الامفعال المتمم مثل افعال الهواء من النور . يصير
هواء سيراً من غير أن يفسد ذاته بل يصيره تماماً كاملاً . كذلك البصر يفعل
من المحسوس ويتم وبكامل من غير أن يفسد ذاته

ولما وصف حاس حسنة وعدمه بدأ في صفة حاس حاس . لأنه قبل
أن يفعل ذلك وصف عرف الذي من حوس وبين العقل فصار الحوس يحتاج
فعلها في الأشياء المحسوسة أن يكون حاصره . والعقل لا يخرج في فعله في
شيء خارج منه لأن معقوله داخل فيه . ثم تحرر لم كان ذلك . فصار ذلك
لأن فعل الحواس في الأشياء الحاضرة ، وحاصره أحده . ولا يمكن أن يكون
الأحسام دخله في حوس . لأنه لا يدخل جسم في جسم وقد بين الفيلسوف
لم لا يمكن ذلك . فذلك حيث حوس في فعلها . أعني في دركها . إلى الأشياء
خارجة . وأن يكون حاصره . فقام العقل فيه ما صار فعله في الأشياء الكمية .
وصار يدركها . وليس بأحسام . ودومها . وثم فيه . لم يحتاج إلى أن تكون الأشياء
التي يدركها حاصره . فصار صوت عيسوف فهو فلا طين إذا قال . بالنفس
مكن الصور . فهذه عنه بين العقل معرفة شيء . وبها تعرف عنه . لأن صورته
فيه . والأشياء في مثل نوع صورها . وبذلك على ذلك أنصحب إلى حجة فإنهم
يعتبرون أشكال لأشياء . وإن لم تكن الأشياء دون الأشكال حاصرة بين أيديهم
وإن قدروا على ذلك لأن الأشكال صور . والصور محمولة في النفس . والعقل
إذا يعلم العلوم ، وإن لم يكن حامله حاضراً

فلما أخبر بالفرو الذي بين الحواس وبين العقل ، ابتداء في صفة حاس

حاجس ، وجعل استدلاله عليها من محسوسات قبيل المحسوسات . وقد مر ما هو
محسوس بذاته مثل اللون . ومنها ما هو محسوس بعرض مثل الجوهر (١) فإنه إما
يقع تحت المصير بأنه ملون ، لأنه جوهر . والمحسوس بذاته ينقسم . إما أن يكون
اشئ محسوساً خاصاً بخاتمة واحدة مثل اللون والقرع . وإما أن يكون اشئ محسوساً لجميع الحواس مثل الحركة والسكر .
وإما تجلها مثل العدد والعظم والشكل ثم قل إن المحسوس (٢١١ ط) تعرض
لابوثر في الخاصة شيئاً وذلك أنه الجوهر لا بوثر في معنى بأنه جوهر . بل إنما
بوثر فيها بكونه قائم محسوسات الخاصة وانعامه بوثر في الحواس . لا أن المحسوس
الخاص لا يباله إلا حاس واحد بوثر في الحاس أكثر مما بوثر فيه المحسوس العام
الذي يباله جل الحواس . ومن الحاس لا يحطى في ذلك محسوسه إذ حصرت
ثلاثة أشياء : أحدها أن يكون العدد الذي بينه وبين الحاس معدداً وثاني أن
يكون المحسوس موضوعاً على ما يسمى من الإمكان لذات ذاته وثالث أن يكون
قوة الخاصة قوية

وبما مر بين الأشياء المحسوسة بعرض ، والأشياء المحسوسة بذاتها . وصف كل
خاصة من الحواس على ذاتها . وتحرر ما هي . واشتدأ من المصير وجعل استدلاله
على مائة نصير من اللون . فوصف اللون لأنه ثين من لغير . فإذا سئل
ما اللون استبان ما نصير فقال اللون هو تارة للجسم تصدق اشبه . مثل الماء
واهواء والنور وما أشبه هذه الأشياء . فإن اللون هو بصيرها بانفعال صافية مشنة
وقال الضوء نصاً بعمل ذلك في الجسم . إلا أن اللون هو منه ينقل الشئ
لصدق دا اللون بانقوه من لونه في العمل فأما الضوء فلا يعمل ذلك في الجسم
نفسه . ولا تعرض . وذلك أنه يعمل بكونه في الجسم تصدق بتوسط غواء .
فبصير جسم دا لون بالتعلق . فهذا النوع صدر ضوء مسمماً لاشئ ذي اللون
بانقوه فإنه يحمل لا يكون لأنه يقلب اللون . وصدوه هو حمل اللون . ولون
هو لدى بصير الأشياء موعة تحت البصر بانقوه وأهوه بانفعال ووصف
الجسم تصدق فقال هو الذي يتركه البصر . لأمس أحسن صوته . من من أحسن

(١) المقصود بالجواهر هنا الحجر الكريم لا الاصطلاح الفلسفي المعروف .

صوه غيره . وذلك أن البصر إنما يدرك الأشياء دون اللون بصوه الشمس .
ووصف الضوء فقال الضوء فعل تام به يتم للجسم الضياء القابل للون لأنه لا يتناول
إلا بتوسط الضياء . وقال قد اختلف الأولون في الضياء فقال بعضهم إنه جسم .
وقال بعضهم إنه ليس بجسم . فأما الذين قالوا إنه ليس بجسم فاحتجوا فقالوا كل
جسم إذا تحرك فإما يتحرك في زمان ما . والضياء يتحرك بلا زمان . وذلك أنه مع
صلوع الشمس بصي لأفق . ومع دخول المصباح في [٢١٢ و] انبسط بصي
انبثت كله بلا زمان فليس الضياء إدب بجسم . وقالوا إن كل جسم إما أن
يكون مسوياً أو مركباً . فإنه لا يعدو نصاً أن يتحرك حركة مستوية مثل سائر
وأخرى وسائر الأجسام لأول . وإما أن يتحرك حركة مستديرة مثل السماء ونحن
نرى لضياء يتحرك لاهركة مستوية ولا حركة مستديرة . وذلك أنه يتحرك بحركة
وبسرة وقوة وأسفل وأمام وحذف بلا زمان . فليس أيضاً إدب بجسم . وقالوا إن
كل أيضاً جسم . فإنه لا يعدو أن يكون يد سلك في الهواء أن يتدحل فيه بدفعة
وحده . أو يكون يدك في حرة منه بعد حرة . فإن تدخل في الهواء دفعة واحدة
وحب من ذلك أن يكون جسم يدحل في جسم . وهذا محال . وإن سلك حرة بعد
حرة من ذلك أن يكون الضوء لا بصي موضع كله دفعة واحدة بلا زمان .
بل قليلاً قليلاً . وقد باطل . فليس ضوء إدب بجسم . واحتجوا أيضاً فقالوا
لو كان الضوء جسماً لكان إذا احسنه ناهوه كنف الهواء وظلم . ومثل ذلك أن
لو أخذنا صفيحة فألينا عليها صفيحة أخرى . كثفت الصفيحة لأول وعصب
وصارت مظلمة . وإذا برى هوه يكثف إد صار ضوء فيه بل ينطف ويستير .
فليس الضوء إدب بجسم .

وقد سبق زعمو أن الضوء جسم الدليل على أن الضوء جسم انعكاس
شعاع الشمس . فإنه لو لم يكن جسماً عند في الجسم ولم يعكس . وحدث أن الشيء
الذي ليس بجسم لا ينعكس من أن ينعكس في الأجسام . ولا تنعكس الأجسام من بقائه
فيها فالضوء إدب جسم وقالوا أيضاً لو لم يكن الضوء جسماً . لم يكن شعاع
الشمس يدحل الهواء ناحته كنه . والاحتكاك يكون للأجسام . فالضوء
إدب جسم . وقالوا إن لم يكن الضوء جسماً فإدب شعاع الشمس يدحل من

كوه في بيت لانت في جميع البيت. لكنه يكون مقابل الكوه. والمعدة من خاص
وصف الأقسام . فالصوت يدل جسم .

وقد وافق المفسرون الذين قالوا إن الصوت ليس بجسم . واحتج له ولم
فقال إن كان الصوت جسماً وإنما يصل إلينا بتوسط الهواء . وحج من ذلك
أن يكون جسم بعد في جسم . وهو محال .

وقد قال الصوت مخالف للصمة . إما كخالفه الأضداد . وإما كخالفه الوجود
وعدم . فأى النوعين كان الصوت مخالفاً للصمة وحج | ٢١٢ | أن لا يكون
جسماً . لأن كل وجود وكل عدم ليس هو جسم . ولأصله أيضاً منسوبه بالقوة .
وهي تحت جنس واحد . والصلة ليست بتصوره لأنها عدم . ولا هي جسم .
ولا تكون طبيعة لنفس جسماً . وكان للصوت صمد . فإنه ليس بجسم أيضاً . وإلا
لم يكن الصوت والصمة تحت جنس واحد . فإن قال قائل إن جوهر ينقسم إلى جسم
ولا جسم . والجوهر جنس صمد . قل إن الجسم واللاحم ليسا بمصدرين لأنهما
مختصان بالقوة . ومبر الجسم من اللاحم من غير أن يكون حصلاً تحت جنس
واحد . وجوهر ليس هو جنس صمد . وذلك أنه إذا قسم في هذين التسميتين
من غير أن يكون مبر حصلاً عما نحن لكن بغيره . وليس الجسم واللاحم أيضاً
بمصدرين نوع من أنواع تضادة . وأم طبيعة والصوت تضادان كضداد الوجود
وعدم . فإن كان عدم لاجسم . فالصوت لا يمكن لاجسم .

وبما بين المفسرين من الذين وصفوا الصوت . هو الذي يترك
الأول ما يمثل تداركه أو نشأته بتوسط الهواء . حركة ولا زوال
ولا استحالة رمية .

وانتد في صفة السمع فعمل كمنعه في صفة البصر . وذلك أنه وصف القرع
أولاً ثم وصف السمع . لأن القرع أبين من السمع . فقال القرع يأتي إلى السمع
بتوسط الهواء . والليل على ذلك أنه إذا أدببت شيئاً من بحر السمع . ثم فرغته
شيئاً آخر . لم تسمع أنة وكذلك لو أنقصت شيئاً من رنة جاشيم لم تسمع
رنة أنة . الهواء هو الذي يؤدي القرع إلى السمع . والرنة إلى الجاشيم
ثم قال . إن القرع يكون على نوعين . إما أن يكون بالقوة . وإما أن يكون بالتعلل

أما القرع الكائن بالهواء فمثل الحسم ذي الصوت الذي يقرع فيخرج به صوت لا يقرعه أحد . وبه الصوت فيه بالقوة . وأما القرع الكائن بالماء فمثل الحسم ذي الصوت الذي يقرع فيخرج له صوت . والقرع الكائن بالماء من باب انصاف . وذلك أنه لا يكون قرع ولا صوت إلا أن يكون قارع أو مقروع . لأن القرع إذا هو صوت ماء . والصوت لا يكون إلا بحركة من انصارت وانصروب . وقد نصيب لا يكون إلا أن يجتمع هذه الأشياء حرم حاس | ٢١٣ | و عرض أمس عقيق ثم تلاه فهي عنه ترجيع قرع أعنى الهواء ومكانه فيه . وأما العرض فهو عنه كثرة هواء في الأشياء مقروعة . وعرض هو عنه مكث الهواء في الحرم مقروع مثلاً يخرج عنه سريعاً وانطباع هو رجح الهواء من الحرم المقروع إلى حرم آخر . وذلك أن الحرم عقيق يد فرعه شيء بها عنه ثم عاد أيضاً فصرف أخره . كما ترى الأكرة نصرت به لأرض ففت ثم تعود أيضاً فدر والدليل على أن الرجح إنما يكون في الحرم من صوت شمس . فإنه إذا سقط شعاعها على حرم منس . رجع الشعاع إلى حلف . وقد تكلم وحرف في مكان أحواف عقيق منس سمع رجح كلاماً . ولا عرض ذلك في مكان حرم .

وب وصف القرع بعد في صفة الصوت فإنه ملائم صفة السمع . واسمع محسوس للصوت خاصة . إلا أنه فرق أولاً بين القرع والصوت فقد الصوت نكسر ذي رنة من حيوان لأنه ينفس . وإنما صدر حيوان ذو رنة ينفس لإياه وحده يستشق الهواء . فاستنفس هبوي للصوت وبالرنة يكون . وبه يست به رنة لا تنفس . وما لا تنفس لا صوت له . وأما القرع فيكون للأحده الحاسبه (١) اذنة . وللحيوان الذي لأذنه كما سمع وحل وما أشبهها . ووصف الصوت فقد . الصوت قرع هواء لا في أسويه رنة والحيوان متبهة لقوة مع وهم من على شيء . وقد ذكر عيسوف في صفة الصوت لوهم يتردد من الأشياء التي ليس لها صوت وبه الصوت . مثل الماء . وسبحه من هذه لا تكو بوجه . ولا تنفس على شيء آخر من خارج

(١) أي أصبه اعينه ، والمعل حساً (من الحسوس) .

فلما وصف السمع فقال : هو مثل الصوت بالقوة إذا كان لصوت عه
نائباً ، فإذا حضر كان مثله بالفعل .

ثم ابتدأ في صفة لشم فقال : ليس الشم كسائر الحواس ، وذلك أن كل
حاسة تدرك محسوسها اللذيق والكريم عذبة . ولأشياء المتوسطة بين هذين يعني
الكريم واللذيق . كالصبر لدى يترك السود والبيض وما بينهما من الألوان
وكذلك يدوق يترك الحلو والمر وسائر الطعوم المتوسطة بينهما وليس انشم كذلك .
وذلك أنه يدرك الرائحة الطيبة والكريمة ولا يدرك المتوسطة بين هاتين الرائحتين .
لأن لا تقدر أن تصف رائحة | ٢١٣ ط | البعثة (١) من رائحة الورد ، ولا رائحة
الورد من رائحة العسل . ولا رائحة الصبر من رائحة المر نصفة خاصة لا تشبه
روائحها ، إلا أننا نعلم أنها كلها طيبة الريح من غير أن نعلم فصول وأصنافها .
وذلك أنه لما صعدت الحاسة عن دركها لم تقع على صفاتها ولم تقو على تسميتها
شبهات . بالطعوم فمثلاً : هذا طيب لريح وهذا كريم لريح ثم قد كان
الحيوانات التي لا أشعار لها . لا تنصر نصراً جيداً لحسوة أعينها ، ودواب البحر أعينها
حسية ولا أشعار لها . فذلك لا تنصر نصراً جيداً . ولا تعرف الألوان المتوسطة
إلا البصر والسواد . كالشيء المفرق وغير المفرق . كذلك الإنسان لا يعرف
متوسط الأربع بصفت حاسة الشم . وقال : لشم كما يكون يستشاق الهواء
وكيف يشم الحبوب الذي لا مسحر له وأحاب فقال : إن محاري التي يشم منها
حبوان الذي لا مسحر له يمس عليها مانع من وصول الهواء . وهواء يحمل الرائحة
إلى تلك المحاري فيشم الرائحة من غير أن يستشق . وأما سائر الحيوانات دوات
للمسحر في أعلى مساحتها حجاب يمنع الهواء من الدخول والتمتع ولا يستشق .
وكذلك لا تنصر شيئاً إلا أن تمتنع أعينها . وبعض الدواب لا يحتاج إلى ذلك لأنها
لا أشعار لها ، فأعينها مفتوحة أبداً .

(١) البعثة عطر طيب لرائحة حد ، أو صمغ يسيل من شجر باريوم ، أو صمغ
لر انطرى لدى المرمية يسير ويصير بلولب فتستخرج البعثة ، أو هي صمغ شجرة
السمرحل أو شجرة كالتدح ها ثمره يضاء وأكثر من الخبز تؤكل ولب نواها دم
يعصر منه البعثة . (القاموس المحيط) .

فلما وصف الرائحة وكيف تصل إليه ، وصف الحواس لدى به شتم فقال
هو مثل الشيء الذي الرائحة بالقوة إذا كان رائياً ، فإذا حصر كان مثله ، يفعل
بلا حركة ولا زمان ، وذلك أنه إذا حصرت الرائحة كانت القوة شاملة مشها سوء
فما خرج من صفة خاصة لشم تبدأ في صفة خاصة بدوق فأحرر بانتمائه
مع سائر الحواس واختلافه فقال : خاصة اللوق تخالف سائر الحواس بأنها
تتعرف طعم الشيء بلا توسط الهواء ، وذلك أن إن لم يصنع الشيء ذو طعم
على اللسان لم يعرف طعم الشيء ما هو ، وليس سائر حواس كذلك لأنها
لا تعرف محوسباتها إلا توسط الهواء ، مثل النظر والسمع وشم ، وذلك أن
الإنسان إذا أدنى الشيء حذاً من عينه لم يعرف لونه ، وكذلك لو صاح إنسان
في [٢١٤ و] إذا حل أذن صاحبه حيث عصبه الحس لم يسمع صوته ، وإن
جعل الشيء ذو رائحة في داخل الخياشيم لم يشمه ، ولا يبل على أن يدوى يعرف
طعم الأشياء بلا توسط الهواء ما نحن قائلون أن القس لمس ما ، والقس لا يحتاج
في معرفه المدروس إلى توسط هواء ، وعموم إذا تكون من رطوبات ، وبرطوبة
ملبوسة ، ويدوى من مما ، ويدوى إذا يعرف لأشياء المدوكة بلا توسط
وقال إن عموم إما أن تكون رصة بقوة وإما بالفعل ، أما الأولى بالقوة
فمثل الملح والوزق (١) وسائر لأشياء أمثله بها ، فإنها إذا جعلت في
ماء صارت مائية من ساعته ، وما تضعوم رصة يفعل فمثل اللبن والزيت
وشرب وما أشبههم ، فهذا بخلاف الذي بين خاصة الدوق وبين سائر
الحواس ، فما يضافه معها فلا يعرف الشيء ذو طعم وشم ، لدى لا يصح له
كسائر الحواس ، وشم ، لدى لا يصح له على نوعين أحدهما مثل الخبر (٢)
الصادق فإنه لا يصح له ولا يتعد الدوق ، ولآخر مثل كبر الشموم وهو لا يصح
خاوي تفسر يدوى وبآخر أن لسوق يعرف انطعوم وسلامه وصيه قدر
الدوق قوة حسية هي مثل الطعم بالقوة ، فإذا لامست الطعم صارت مثله
بفعل سواء .

(١) هو الطريق .

(٢) وقد قرأ الحديد بالبدال ، لأن ذلك شبهه بأمره في الرسم ولا يستطيع
توجيه إحدى القراءتين .

ثم ابتدأ في صفة اللمس فوصفه بصفتين غائبتين ، وإعما أراد بذلك معاينة (١) السامع ، إحداهما أنه قال : إن حاسة اللمس ليست بواحدة بل حواس كثيرة ، والآخر كذا أنه قال حاسة اللمس ليست بواحدة بل حواس كثيرة ، واحتج على أن حاسة اللمس ليست بواحدة بأن قال كل حاسة من الحواس إما تدرك حساً واحداً مثل البصر . فإنه يدرك لونه والسواد وما بينهما من الألوان . وكذلك السمع يدرك لصوت الحديد والشديد ويدرك سائر الأصوات بأن لها حلة في الصوتين وكذلك الشم يدرك رائحة الصبغة والكرهة ويدرك سائر الأرواح بأنها بين هاتين . وأما اللمس فيدرك أصدداً كثيرة منها الحار والبارد والرطب والجاف والخش واللين والصلب والناعمة . فهذا ما على كثرة حواس اللمس ثم قد . لعل قائل يقول . إن هذه قد تعرض في سائر حواس | ٢١٤ | ظ إلا في اللمس وحده . وذلك أن البصر يدرك لونه والشم يدرك رائحته والتذوق يذوق طعمه والسمع يسمع الأصوات . وكل ذلك لا يسمع في سائر حواس (٢) كذا . فإن لكل حاسة حساً أحداً . ويدرك بعضاً واحداً من الحواس لا غير ، مثل البصر فإنه يدرك اللون فقط ، والسمع يدرك الصوت . والشم يدرك الرائحة . واللمس يدرك أصدداً كثيرة من الحواس وذلك أنه يدرك الكبريات الصاعدة مثل الحرارة والبرودة . والكبريات الصاعدة مثل الرطوبة واليبوسة . والصلب والخش واللين والناعمة . ولم يصح المسدود هذه المعاينة (٣) ها هنا كما أنه أصعب في كتبه في لمس والحسوس

(١) نعاية أن تأتي بكلام لا يهدي له . وعي بالأمر تعدياً واستيعاباً منه لوجه مراده أو غير عنه (عن القاسوس) . ونعاية اصطلاحاً م عني في كتب فلسفي آخر ، وهو يقابل مشكته ، وهي باليونانية *Aporia*

(٢) كتب ابن سينا في هذه المعنى . كذا . لعل يريد أن لفظة « من » رائدة .

(٣) هذا نفس الاصطلاح ونعاية مشكته أو المسألة .

ولم يبين أن اللمس حواس كثيرة ابتدأ في تبين المعايير كثيرة فقال إن
حاسة اللمس ليست باللمس لكنها شئ آخر يستصحب اللحم غير قال قد تل
لأنه لو لم تكن حاسة اللمس للحجم ، لكان إدراكها الشئ بحس به فلا ريب ، قلنا
إليه وإن كان اللمس يدرك اللمس فلا ريب فليس ذلك مما يوجب أن يكون
اللحم هو حاسة اللمس والدليل على ذلك أن أحداً لو لم يلمس على يده ثوباً رقيقاً
ثم وضعها في ماء حار أو بارد ، لأحس بالحار والبارد بلا ريب ، وليس الثوب
هو الذي أحس بالحار والبارد فليس إدراك حاسة اللمس بلا ريب مما يوجب
أن يكون حاسة اللمس هي اللحم ثم سأل فقال أتري لللمس يدرك اللمس
توسط الهواء غير أن ذلك حتى^٢ ونصرت لذلك مثلاً فقال لو أن إنساناً أتقى
يداه في ماء فتمسك حجراً أو غيره لم يكن يلمس أن يكون بين يديه وبين الحجر
ماء ، إلا أن ذلك حتى تصدقته ، فإن كان توسط الماء بين اللمس واللمس حتى
في أخرى أن يكون الهواء يلقى عند لأنه أظف من الماء كثيراً ، فقد شارك
هذا النوع من سائر الحواس ويشاركها أيضاً سواها آخر ، وذلك أن اللمس
مثل اللمس ، نحوه إذا كان اللمس شيئاً ، قد حصر ولأمره كان مثله
بالمثل ، وذلك أن حاسة اللمس مثل^{٢١٥} و ، الحار والبارد ونحوه وبما
وسائر الأشياء باللمس بالقوة ، وكل واحد من هذه يخرج اللمس من القوة إلى الفعل
إذا كان حاصراً ، وقد صدرت حاسة اللمس مثل اللمس ، فعمل أحسنه سوء
ويسمى أن نعلم أن عيسوف كان يرى أن كل حاس إنما يلمس بحواسه
توسطه هو ، ونسمع ونشم ويدوق واللمس ونصير كذلك ، إلا أن ذلك
يكون في الصلابة مع الظاهر ، وفي التدقيق واللمس أحق وقفاً لا يمكن
الأحباء التي في الهواء أن يلمس بعض بعض بلا توسط الهواء ، وكذلك
الأحباء التي في الماء لا يمكن أن يلمس بعض بعض بلا توسط الماء ، إلا أن
ذلك يلقى عند تصدقته الماء والهواء وقال أتري كل حاس يدرك بحواسه
نصرت وحده ، بتصريف مختلفة^٢ فإن التدقيق واللمس يلمس بها يدرك
بحواسه بلا توسط الهواء ، الحواس كلها يدرك بحواسه بتوسط
الهواء إلا أن ذلك حتى في نفسه والتدقيق ، كما بينا آنفاً ، ويحيى حتى ذلك عما
لأنها يدرك بحواسها من فوق ، وذلك أنه إذا لم يوضع شئ في دو انظم

على انفسه وشيء مغموس على الشمس لم يذركا . فذلك حتى عيب الهواء
الذي بينهما . وقال أيضاً : إن قال قائل : إن كنا إنما نحس بالمحموس بتوسط
الهواء فإنه يجب من ذلك أن نكون نحس بالهواء أولاً ثم بالمحموس . ولا يمكن
ذلك إلا برمان فلا يدرك إحداهما المحس محسوس بلا رمان . قلنا : إن المحس
يدرك الهواء الحامل والأشياء المحمولة معه . وذلك أن صور الأشياء تختص في الهواء
فيدرك المحس الهواء والشيء المختص فيه معاً بلا رمان . ومثل ذلك يقال لو أن
رجلاً حمل ترساً . ثم ضرب صارت لترس . لأحس حامل الترس بالصرقة مع
ضرب الترس معاً بلا رمان

ود وصف فيلسوف الخواص واحداً فوحداً وصفها أيضاً بصفة واحدة
فقد كل خاصية من محسوس فإنما تفضل عملها عند قبول صورة المحسوس دون
عصره مثل ما يفضل شمع ينشئ الخدم من غير أن يقل حوهره فجميع
المحسوسات تفعل فاعلمها . إذ في صور محسوساتها . مثل الصرقة بغيره بخس باللون
إذا قبل صورة اللون وكذلك سمع يحس بالصوت إذا قبل صورة الصوت
وكذلك الخواص يتم فيها إذا قبلت صور محسوساتها . وقال : إن الشيء المقابل
صور المحسوسات هو الخاصة الأولى [٢١٥ ص] أي فيها تكون القوة الحسية
وهي الروح الهية . وجميع المحسوسات المحمولة عليها . وقال : ما بال الخواص تفقد
من محسوساتها . إذ أفرطت مثل الضوء الساطع فإنه يفقد البصر . والصوت
الشديد يفقد السمع . والبرقعة المتروكة الطيب تفقد الخبث . وشمى المر الطعم
حداً يفقد الذوق . والحار المفرط يفقد البس . ثم أطلق مسألة فقد إن
جميع المحسوسات يجب على الاعتدال . وشمى الاعتدال لا يفقد من معتد
آخر مثله . بل إن يفقد شيء المفرط الخارج عن الاعتدال . فذلك صارت
لأشياء محسوسة إذ زاعت عن اعتدالها وأفرطت . أصدت الخواص . وقال
لاعتدال على نوعين إما أن يكون الشيء معتدلاً إذا كان بين الطرفين بدسواء .
مثل الماء يفرق فإنه بين الحار والبارد إلى أن يميل إلى أحدهما . وإما أن لا يسمى
بأحد الطرفين وهو من خا فمثل (بعض بالأخص) فإنه بين الصالح والخطأ فذلك
لا يسمى صالحاً حتى يبين إلى أحدهما فيكون إما صالحاً وإما خطئاً فالخواص
معتدلة بأها وسدس طرفين لا يميل إلى أحدهما . فذلك يفقد الشيء المفرط الخارج
عن الاعتدال

وقال ما نال است ليس به حاسة اللمس إذ كانت له قوة عادية
ممنية وتنفعل من الأشياء الممسوسة فترطب وتخش^٢ ثم أحاط فقال : لأنه ليس
للنات عضو معتدل يعوى على فيون صور الأشياء . وذلك أن أعضاء أيات
كلها صلة حسية عبيطة وكذلك أيضاً الحيوان آخرى ليس لها نفس الحسوة
أجسامها وكل ما كان من الحيوان أدى بدءاً كان أشد حساً للمس . وقال
أثرى ما ليس بحيوان يفعل من الأشياء المحسوسة^٣ فأحاط وقال . إن انشىء
الذى ليس هو بحیون يفعل من الأشياء المحسوسة . وإما يتفعل من الحار والبارد
والرطب واليابس فيسحر ويرد أو يترطب أو يابس . فليس بأن له حاسة تحس
يفعل الحار . والدليل على ذلك أنه لا تغير بين الحار والبارد ولا بين الرطب واليابس
وقال إن الأشياء التي ليست بحیون تفعل من الأشياء المحسوسة تفعل تمام
وقال لا يلزم أن يكون كل فعل حساً . لأنه ما ليس بحيوان يفعل
ولا يحس فإن قال قائل إن كان الحيوان وغير الحيوان يتفعل من الأشياء
المحسوسة . فما الفرق بينهما من جهة الأفعال^٤ قل إن الحيوان إذا فعل
من ٢١٦ و ١ الأشياء المحسوسة إنما تمثل صورها فقط ولا تقبل هيولاه .
كأنصر إليه يمثل لون شيء ولا يقبل حسمه وكذلك السمع وسائر الحواس
تقبل صور محسوسة ولا تفعل أجسامها وأما ما ليس بحيوان مثل نبات
والحجارة فإنه يفس صورته المحسوسة وحسمه جميعاً . وذلك أن النبات والحجارة
تفعل من وصول الماء^٥ صورته وحرمة . وذلك أن الماء يترطب الشجر
بوصول حرمة إياه مع رطوبته . فعلى هذا تفعل الأشياء المحسوسة في الشجر
والحجارة من غير أن يكون للشجر أو للحجارة حاسة تعرف في ذلك الفعل
فإن قال قائل إن لم تكن الحجارة والشجر تحس بفعل ما يفعل فيها فكيف
تفسد من ماء المطر والكبريتي وسائر المياه الرديئة^٦ قل إن المياه الرديئة تفسد
الشجر لأن فيها قوة مفسدة للشجر والحجارة . لا أن للشجر والحجارة حاسة تحس
بتلك رديئة . وكما أن الماء يفسد بعضه بعضاً فبعضه بعضه . كذلك أياها رديئة
تفسد الشجر وجميع الأصنام وتهلكها . فإن قال قائل إن القصور وحده دون
حرمة يتفعل في الحجارة والشجر . كما أن رديئة يشق للشجر ويصعد الحجارة من غير

وصوت حرم الرعد - فما به ليس صوت رعد فعلى ذلك الحجارة
والشجر . من الشيء لحمل للصوت أعنى الهواء . وذلك أنه لما ضغطت اسحات
الهواء دفعه إلى أصل فسد الهواء الشجر فشق . وصدم الحجارة فصدعها .
وعلى هذه الجهة تصدع البيوت التي بنتها كوى من صوت الرعد . فلا يكون
به مفسد يخرج من بيت فيها . ليكون مفسد إلى الخروج . فإن الهواء والماء
والأرض تعمل من الأشياء مخصوصة أكثر من الشجر والحجارة . وذلك أن الهواء
يتعمل من رطوبة نصبه ولأول والصوت والصمم والشيء علموس أعنى الحار
وبارد والرطب واليابس وكذلك الماء والأرض بفعلا . من هذه الأشياء التي
دورها . لا أن الهواء موزع أكثر من عمل الماء والأرض . وبه أكثر
فعلا من الأرض

فلما فرغ الفيلسوف من تبيين الأشياء المحسوسة وبيها . وصف عبد ذلك
نفس الحسية وهي الحيوانية . فقال نفس الحسية هي التي تدرك لأشياء
بقوى صورها دون أحد منها [٢١٦ ط] وتدركها برباطة تشبه بها ويكون
مشبه . وذلك أنه إذا كانت لأشياء مخصوصة دابة عن النفس فهي مشبه . فوه .
فإن حصرت دابة فهي نفس

وهذا آخر المقالة السادسة

ومن فرغ الفيلسوف من صفة النفس حصة في مادة دابة انتد
في المادة ثلاثة موصوف نفس الحقيقة . إلا أنه قبل ذلك وصف فوس من قوى
النفس سهيمة أعنى حركة ونوهم (١) وهم أشرف من سائر قواها . ونهما
أقرب إلى العقل من غيرهما . وذلك أنهما يبدان هبوطين لاسيا نوهم وإنما
قرب النوهم من عقل لأن فعله داخل فيه كعمل العقل . فلا يحتاج إلى الأشياء
الحيوانية كحاجة الحواس . وبذلك سمي الفيلسوف نوهم عقلا متفعلا . وهاتان
القوتان متوسطتان بين حواس وبين العقل وإنما قدم صفة هاتين كمالا إذ عرفنا
بقوى التي تكاد أن تكون معرفة من حيوان . صفتنا بالشيء الذي لا هبوط له
شبه . وبذلك سمي نوهم من الأشياء الحيوانية أعنى المحسوسة إلى الأشياء التي

(١) لوح أن أرسطو في مقاله الثالثة بدأ الكلام عن نفس اشترك
ووظيفته . وهو أن يسميه صاحب هذا المتعجب بالنفس بمعنى في مكان آخر .

لا هيولى لها منه ، فإن النقص من حال إلى حال بعبر تدريج صدر في الكلام وغيره .
ولما وجد بعضاً يظن الخس والوهم شيئاً واحداً وبين أنهما ليسا بشيء واحد ،
وكذلك الخس والعقل . وكذلك الخس والفكر ، تبدأ في تغيير الخس والعقل
فقال الخس لجميع الحيوان وليس العقل لجميع الحيوان . والخس يعرف الأشياء
الخارجة منه مثل الألوان والأصوات والصعوم والآرايح ، والعقل يعرف الأشياء التي
فيه وعيناها تقع فعنه . مثل الأشياء العملىة والنصور وأشدها ثم مير بين الخس
والخزم والفكر . إلا أنه جمع هذه الأشياء باسم واحد وهو خيم . فقال الخس
لأبغضتي في معرفة خصوصاته الدية . وخرم وخسر ربما دخلت خاصاً على أحد هـ ،
ودلت أنه ربما شابه على الفكر ففكر في شيء يقع كأنه صدر . وفي الشيء
انصار كأنه دفع . وفي الفصح كأنه حس وكعدت برء حذر . وقد رأى شيء
من طريق الحرم . وليس هو كعدت . وفرت بينهم ما سوغ آخر ودلت أن خس موجود
في جميع حيون . وفرت بين فكر والعقل فقال عمل لا يعطى في معرفة شيء
وذلك أن ٢١٧ و | عمل إذا هم تعرفه شيء من الأشياء . فإنه أن يعرفه معرفة
مصححة . وإما أن لا يعرفه أئنة . وأما المنكرة لإظهار أنها أحضرت في معرفتها لشيء
وكعدت لرأي محمود ربما أخطأ في معرفة شيء أيضاً ثم مير بين الخس والوهم
فقال الوهم بعقل فعله في تيمطة ونوم . والخوس لا يعمل في نوم شيئا . والخس
أيضاً موجود في جميع الحيون . والوهم يسر موجود في جميعها . ودلت أن زبير
والدود وكل دابة تتولد من الخس والوهم هـ . لأنه ليس لها مأوى تعرفه . ولا تعمل
فعلها على شرح يعرف هـ فـ قال قدش بفس للأفضل نصاً وهم قلنا هم وهم
بالقوة لا بالعمل . والقوة حانية إلى العمل . فأما زبير والدود وأشدها هليس
هـ وهم لا بالقوة ولا بالعمل . والخس أيضاً لا يعطى في محسوسة يدنى له .
والوهم ربما دخله الخطأ . فإنه ربما لم يكن الشيء على ما بهوهم لنوهم . والخس
يضاً لا يترك الأشياء لذاته عه . ولوهم قد أدركه . والخس أيضاً لا يقوى أب
يرى شيء الواحد إلا بشكل ولحثة التي هو عليها . والوهم يقوى على أب نوهم
الشيء بأشكال كثيرة وهيئات مختلفة (١) . ثم مير بين الوهم والعقل فقال : فعل

(١) هذا التمييز الطويل بين الخس والوهم غير موجود عند أرسطو بهذا التفصيل .

بالصحة (١) لأن العداء يرقى بالمعتدى ويثبت معه ويريد فيه . ولزيت لا يصبق
 بالدار ولا يثبت فيه . فلما وصف هذه الصفة سألت فقال : أرى الشيء يعتدى
 من شبه أو من غير شبه ؟ فإن قال قائل نعم هذا انقول قاله قوم يرون أنهم
 محقون أما من قال إن الشيء يعتدى من شبه فإياهم يحتجون بقولون إن
 من شأن العداء أن يمتص بالحسم ويثبت فيه وسميه . ولا يثبت الشيء في الحسم
 إلا أن يكون شعباً به . فالشيء إذا يعتدى من شبه وأما من قال إن الشيء
 يعتدى من غير شبه فإنه يقرر أيضاً أن يحتج بقول : إن الشيء لا يفعل في شبه
 ولا يفعل منه مثل سبب . فإنه لا يفعل في سائر آخر ولا يفعل | ٢١٨ |
 من يباصر آخر . وكذلك المواد لا يفعل في مواد آخر ولا يفعل منه . ومن شأن
 العداء أن يفعل ويستحيل ويستقل من شيء إلى شيء إلى أن يكون مثل الشيء
 لمعتدى . فليس يعتدى الشيء إذا من شبه بل من غير شبه فلما احتج
 الفيلسوف بجميع أصحاب هذه القولين الثنتين أطلق المسألة هذه بالعداء
 على نوعين أحدهما غلواء بالفعل وهو الذي قد نعر واستحل ونشه بالمعتدى .
 والآخر بالقوة وهو الشيء العبد الذي لم ينعر ولم يستحل ولم ينشه بالمعتدى
 كالأطعمة الخارحة التي لم تصل إلى الحسم . ولم ينعر ولم ينشه به فلما بين
 أن العداء على نوعين أحدهما بالفعل وهو الذي قد نعر واستحل ونشه
 بالمعتدى . والآخر بالقوة وهو الذي لم يصلح ولم يستحل ولم ينعر . فإن العداء
 الذي قد يصلح هو الشيء بالمعتدى مثل النار وسائر الأطعمة . فإنها غير شبيهة
 باللحم ولما أطلق الفيلسوف هذه المسألة قال : به لا يعتدى شيء من الأشياء
 إلا دون الأنفس فقط . ولذلك قال إن النار وسائر الأشياء التي لا نفس لها
 لا تعتدى حق لها ليست بموت نفس . ثم قال إن لقوة العادية هي التي تقوى
 أن تحفظ حاملها أي النفس . وإما تقوى على ذلك بالعداء . ولذلك إذا لم يعتد
 الحيوان صعدت لقوة عن حفظها أي عن حفظ الحيوان ، فهلك هي وهو جميعاً

(١) كذا بالأصل ، ومعها : كالصفة . فيكون المعنى أن العداء يؤدي
 إلى الصحة من حيث إنه يرقى بالمعتدى ويريد فيه ، وليس لزيت كذلك بالنسبة
 إلى النار .

وقوة النفس العادية وإن كانت تختص بشيء المتفحص فذلك يكون بتوسط
 الحرارة العريضة . وهو المتفحص إما يكون من ثلاثة أشياء أعني بالقوة العادية
 وحرارة عريضة وبلعاء . إلا أن أحدها يتحرك والآخر محرك والثالث محرك
 فقط أما المحرك فهو بقوة العادية فيحرك الحرارة العريضة . وإما تحرك
 البلعاء ونهشته ويحرك من لقوة العادية بفعل فعلها . وأما المتحرك فقط فالبلعاء
 فإنه يفعل ويتغير ويتنفس من شيء إلى شيء . إن أن ينشأ باعتدلي بعدوه
 وور . إن ما وصفه البلعاء . قد حركت إليه . أردن من صفة نفس
 وأما نصته الثانية فقد ذكرها في مكان آخر . يعني كذب يكون ومعاد .
 وفي صفة صانع الحيوان

قد مر المبلعوف في وعد [٢١٨ ص] آتياً من بيان كيفية نفس بقوة
 المغاذية . ثم وصف القوة العادية في . حافظة للذات . ونسبة به . ووصف
 البلعاء فقال إن البلعاء هو الذي تكون به قوة فعل القوة العادية . ووصف
 كيف يعتدلي الشيء . أمر شبه أم من غير شبه ؟ ووصف أن ذلك يكون بوسعة
 الحرارة العريضة وبقوة النفس المغاذية
 ولما وصف نفس العادية وبلعاء ما هو . ولم هو . وكيف هو .
 ولخص ذلك على نحو حاجته قال

قد امتحنا لنا مما ذكرنا صفة النفس الأولى أي التامة أنها قوة مولدة
 للشيء . سببه . الشيء الذي هي فيه وهذه الصفة أحدثت من عبء القوة . وقد
 صدر أن يصحبها بالاشتهاء والعبء معاً فهو . النفس الأولى التامة هي حافظة
 للشيء الذي فيه . اللازمة به . مولدة لشيء آخر شبهها
 ولما فرغ المبلعوف من صفة النفس سمية وحرر أنها هي . بتد في صفة
 النفس الحسية الخبوية والإحساس بها . فاستعان عنها من الحس . وخص من أجل
 ذلك الحس واحداً فوحداً . إلا أنه وصف قبل ذلك الحس كلها صفة واحدة
 فقال الحواس هو الذي يستحسن نفسه بصور المحسوسات . فمما وصف الحس
 بالاستحالة من فقال إن الاستحالة إنما هي حركة ما وسعد . ثم قال
 من أين ترى يكون تعاضل الحس . أمر شبه أم من غير شبه ؟ والتعاضل إن

الخامس يفعل من غير شبه صحيح فيقول إنه لا يفعل شيء من شبه مثل البصر فإنه يفعل من البواد. فأطلق الفيلسوف هذه المسألة فذكر أن الشيء لا يفعل من شبه ولا من غير شبه بالفعل ، بل إن يفعل الشيء من شيء الذي لا يشبهه يفعل وهو شبهه بالقوة ، مثل الأبيض من الأسود ، والحر من البارد ، ثم إن البصر غير شبيه بالأسود بالفعل وهو شبيه به بالقوة . لأنه يمكن أن يستحيل فيكون مثله وليس هو مثله بالفعل .

فلما فصل هذه المسألة سأب أيضاً فذكر ما من الخواص لأحسن أسسها مثل البصر لا لتبصر كمنه ، ولا لتوق يدوق كمنه . ولا لتأثر فتأثر كمنه . فأنسبها ، فذكر أنه لا بد أن يكون في الخواص هي مثل المحسوسات بالقوة . فإذا كان المحسوس حاضراً قبل الخواص صورة المحسوس فيكون مثله ، وذلك مثل الشمع فإنه يفسد [٢١٩ و] بصورة الشمس بحيث فيكون صورة الشمع مثل صورة الشمس سواء . فكذلك الخواص يفسد صورة المحسوس فيكون مثله . فذكر أنه قبل أن الخواص يكون مثل المحسوس بالقوة لأنه يقبل صورته . ثم قال قد سئلت أن الخواص مثل المحسوس بالقوة ، فإذا انقلب الخواص من المحسوس صار مثله بالفعل . فقول الخواص المحسوس إنما يكون بأن يفعل منه ويقبل أثره وصورته ، وهذا النوع يكون خواص مثال محسوسه وراجع فذكر أن القوة الحسية تنبئ بحاسب وتشبهه ، وقد بينا أيضاً أن الشيء لا يفعل من شبهه . والقوة الحسية تفعل أولاً ثم تفعل محسوس . فهذه نعمة لأن الخواص أنفسها لأنها لا تفعل من دون بل من غيرها . ولم أخلق هذه المسألة ، وكان في إعلانه يذكر القوة . قال القوة على مرتبتين أحدهما بالقول مثل البصر ، فإنه يقال إنه كانت بالقوة لأنه يقدر على قبول تعبير الكبد ، والآخر بالهيئة مثل الكتب السريعة التي إذا شاء كتب كذلك الخواص هو مثل المحسوس بالقوة ، وذلك أنه إذا حصر الخواص صار مثل محسوس بالفعل . وهذا النوع الثاني من القوة يأتي إلى الفعل بالاستحالة . لا أن يريد مرئياً أن يسميه استحالة بالمحار ، فذلك إذا قل إن خواص استحالة فصار مثل المحسوس لم نعلم به الاستحالة التي هي استحالة حتماً بل بالغير .

وذلك أن الاستحالة الحقيقية إما تكون بحركة وزمان ، والحاس يكون مثل
محسوسه بلا حركة ولا زمان ، ولا يقال إنه استحالة إلا بالمجاز .

فلما فرغ العبد سوف من تغيير قوى النفس رجع إلى ذكر توهم . والحس
العمى المحيط بالحواس الخمس . ومما أحدهما من صاحبه فليس التوهم يفعل
فعله دون الحواس . وإذا كذبت الحواس ما كرهه والحس العمى لا يدر أن
يعمل شيئاً إلا أن يكون محسوساً حاضراً ، وليس يقتدر بفعله من حاسة
واحدة إلا مع جميع الحواس أو مع بعضها واحتج على أن لا يكون حساً
عمياً غير حواس الخمس بأن قال : إن الحاس الواحد إذا كفعل فعلاً لا يعلم
أنه يفعل . ولا يعلم أن هذا الشيء غير ذلك الشيء . وكذلك سائر الحواس لا تعلم
اختلاف الأشياء محسوسة بخلافه مثل اللون والصوت والطعم والرائحة واللمس
وأصدهم . كما يعلم ذلك | ٢١٩ ط | حس آخر عدم . ووصف لوهم هذا هو
حركة الحس المكثرة . ودلت أن الحس المكثرة بالفعل بحركة محسوسات وبحرك
هو توهم . فهذه النوع لا يمكن أن يكون وهم بلا حس . ودلت أن الحس
يأخذ أوائل عدمه من الحواس . فإن قال قائل إن توهم شيئاً مبره قط
هذا التمثل قد يمكن أن يكون دالة من غير دليل ، وكونه حساً ضرراً . هذا
هو توهم تشبيه مبرده أولاً . ثم يركبها ذليلاً بأوهامه . وكذا إذا توهم
أصورة شدة . فإن توهمها دساسة . ويدل على أن توهم لا يدر أن
يتوهم شيئاً إلا أن تؤدي إليه الحواس أن الذين علموا أبصارهم لا يفسدوا على أن
يتوهموا أمر الأول . فحال الوهم تشبيه بحال الحواس ، وذلك أنه إن كذبت الحواس
كذبت توهم أيضاً . وإذا صدق الحاس صدق الوهم أيضاً . وقد بينا متى
يصدق الحاس ومتى يكذب . فقد صرح أن لوهم حركة تكون من الحس
المكثرة المكثرة . فإن قال قائل إن هذه الصفة تنطبق بالحس مع محيط لجميع
الحواس . وذلك أنه قوة تتحرك من الحواس المكثرة لتعمل فيها هذه الصفة
لا تنطبق بالحس العمى . ودلت أن الحس العمى لا يفعل فعله إلا من تلقاء جميع
الحواس أو بعضها . كما قد آتياً . وذلك أن فعل الحس العمى هو أن يدرى اختلاف
درك الحواس كنهه ، وأنهم يكفى بحاسة واحدة أن يتوهم ما رأى أو أذرك ،

وأحرر ملة الوهم العتية ، أعني لم يكن الوهم قدان . إن الوهم خضع بشقوة سادية
لأنه مثل للعقل والفتن . فعدت قيل إن الوهم صورة تباد منطق . والوهم هو
الذي يهيج بهم إن أن تجمع بعداء شتم لأشياء وسحره . مثل العقل وسائر
الحواس التي خضع في نفسه للفتن . وخضع الوهم في خيول منطق . فكما
إد حبل بين عقل وبين أهليه ، كالمعنى يعرض في النوم ولأمرته التي تباد
العقل ، كإن الوهم يتوهم مشام العقل ، فإنه يفعل في النوم ولأمرته فعلا يكاد
يشبه العقل . وبت أن الوهم يتصور بصورة عقل في الحس . لأن العقل
يسبب عنه من فوه فيكون الوهم منطقياً وأهليه منطقية خلاف أو عقل الوهم
الكاثر في الهائم . ولم يمكن أن تكون نفس الفطنة في سبب إلا سوسه وهم

وإن فرع من تمحيص قوى النفس اسماً في تمحيص العقل . وكيف
يسرك لأشياء إلا أنه | ٢٢٠ | والخص أولاً أن إدراك العقل دائم ، وإن دعه
إلى ذلك أن يعرف أن النفس الباطنة رقية لا تموت ، فقد العقل والحس
بشركان أن الحس مثل المحسوس بالقوة إذ كان عنه نائياً . وإذا حصر المحسوس
كان الحس مثله ، فذلك العقل هو مثل المعقول بالقوة إذا لم يكن أثر
المعقول فيه . فإذا كان أثر المعقول في الحس صار العقل مثل المعقول باللعن .
فالعقل إذا كان ساكناً كان عقلاً بالقوة ، فإذا تحرك إلى أن بعض شيئاً كان
عقلاً باللعن والعقل إذ كان ساكناً نائياً عن معقوله . كان مثل المحسوس
بالقوة . وإذا كان معقوله حاصراً حركته فصار مثله باللعن . وقال لما كان
العقل يسرث لأشياء . دركاً صحيحاً ، وبميزها تمييزاً صواباً ، علمنا أنه جوهر
مبسوط . وقد ذكر ذلك أنكاء عورس هذا . نفس جوهر مبسوط لأشياء
شيء من هيولانيات ، فذلك صارت النفس تترك الأشياء إدراكاً صواباً

ونوكات لنفس هيولانية حالت الهيولى بينها وبين أن تعرف الأشياء . معرفة صحيحة
وقال إن الحس والعقل ، وإن كانا يتمتعا في بعض الأشياء . فإنهما يختلفان
احتلافاً يتيماً . وذلك أن العقل مكان الصورة العتية وقد قيل الفيلسوف قوب
من قوب . إن النفس الباطنة مكان للصورة ، ولم بين أي نفس هي ، ووه عنه
بقوله إن نفس تقي بالعقل مكان للصورة ، لأن النفس التي بشقوة . وأما الفيلسوف

فقدان في النفس منطقة هي مكان للصور العقلية وليس لصور هي بالفعل .
من هي في صورة . لأن لا تتوى على معرفة الأشياء كذا دفعة واحدة . وإنما
تعرف الشيء بعد الشيء .

ولم أراد أن يقول أن ربما أن النفس العاقلة لا تتبدل ولا تموت ، جعل
الدلالة على ذلك من قبل اختلاف الحس والعقل فقد ليس الحس من حيز
اعتقل . وذلك أن الحس يفسد من محسوسه القوي الذي هو فوق الاعتدال
ويبقى بعض كذا . لأنه يترك مغزله العظيم ولا ينجي عنه ما صغر من المعتوب ،
بل هو قادر عليه . وقال إما صارت الحواس يقصد بها محسوساتها لأن يترك
محسوسها حركة وتغير . إلا أنه انفعال يكون أو لا متمماً . فردا أفرط في [٢٢٠ ظ]
في لا يفسد كالمتغير . وليس متعال العقل من المفعول كذا ، لأنه كذا كان
المعتوب أعظم قوة وشرف موهباً . يزداد العقل نوراً ومعرفة ونقاء . فليس العقل
إدب من حيز الحس . لأنه لا يفسد الآثار الحسية ، أعني جميع والتبريق ،
وليس فعل العقل كعمل الأجسام وذلك أن فعل جسم لا يفسد . وفعل العقل
يفرق جسم الذي هو فيه ويستبدل الأماكن العينية . وهذا فعل صابر
يعمل لا يفسد المعتوب . فليس من يريده معرفة وعلماً . ولا ينجي عليه شيء من
المعتوبات منه لمعرفه . فليس من لا يفسد ولا يبدل . إذ كذا على غير
صفة الأجسام . فإن وبعد نصب من قبل . في نفس معرفة مكان للصور
العقلية ، لا أنها مكان صورة لا يفعل . وإنه ليس من يوجب أن
تكون نفس العينية مشرفة شيء من الهيولى والأجسام أو يكون حسياً . وذلك
أنها لا تسبب تسخين وأسريه . ولا خصم آلة . فلا تفسد أن نفس الحقيقة
دفيه لا تتبدل ولا تهلك كذا قد مر . وقال إن من ذلك ما هو متوسط
كالصورة . ومنها ما هو مركب كهيولى والصورة . فليس نفس نعم الأشياء
متوسطة والأشياء المركبة بجزء واحد ، أو إما تعلم الأشياء متوسطة أعني صور
حرة . وتعلم الأشياء مركبة جزء آخر . ثم أحاطت . إنما تعلم الأشياء متوسطة
والأشياء مركبة بجزء واحد وهو العقل . إلا أنها تعلم كذا بوع ونوع . وذلك
أنها إذا أردت علم صورة وحدها ليست تعلم وراجع إلى ذاته . فيعرف تلك

الصورة معرفة صحيحة . وإذا أرادت انتقص أن تعلم الشيء المركب يحط العقل
 إلى الجنس ، وانعرج إليه فيأخذ منه أوائل المعرفة كأنه قال : العقل يعلم الصور
 العقبة مجردة بلا توسط أي بلا آلة ، بل يعرفها بنفسه . ويعرف الأشياء مركبة
 الجسمانية بتوسط الجنس . وذلك أنه يستعمل الحواس كالآلة في معرفة الأشياء
 الجسمانية . وذلك أن الحواس تعقل آثار الجسمانية وتؤديها إليه فيعرفها ، والدليل
 على ذلك نعدم خبر [٢٢١ و] في أول مولده . فإنه حينئذ لا يعرف الألوان
 لأن النظر لا يؤدي إليه آثار الألوان . فإذا لم يقبل العقل آثار الألوان من النظر
 م تنو على معرفة الألوان أسفة وقال لقد أسفه ليس صوت العين بل يعلم
 الشيء العقول وحده ، كما يعلم الجنس الشيء بحسوس وحده . بل يعلم العقل
 الشيء لمعقول وشيء بحسوس مبعاً بنوع ونوع . على ما وصفنا آنفاً . وأنه
 إن لم يكن لبعض على ما وصفنا عرض من ذلك محال كثير من ذلك أنه لو كان
 العقل لا يعلم بحسوس الكتاب ، فإنه يرى لصغر قرص الشمس على قدر الترس ما
 قدر تعقل أن يرد عنه . ولا أن يريه حفاة أيضاً في رؤيته محذوف في الماء
 معوجاً . ولا أن يريه أن الشيء متى يراه في سرة ليس على يديه أثر حيل
 ونحوه . لعقل لا يعلم بحسوس ما كان أن يرى أحسب هذا الشيء . وأن نرى
 عرف هذا اللون ، وأن الذي عذب أن كل جسم وقع تحت كبر وتصاد
 مركب من المستعجاب لأربعة . ولم يكن العقل يعلم خلاف الأشياء مركبة .
 ويوم يعلم كذا في الألوان . منسب مركب بصورة معتبة وخفية . بصورة لوهية
 بصورة بتكريره . وذلك أن بعض هو الذي يعلم ما كان من هذه الصورة حفاً
 ليس بتصحيح . ويعلم أن الصورة هي ترى في سوره إذا هي حيل يمسح حفاً .
 ولم يكن يتوهم أن هذا يرى حفاً لا يدعى سأل بعداً به . وهذا يرى صحف
 يدعى أن يوضح به . فاعتقل يعلم الأشياء بعينه وحده مبعاً . لا أنه يعلم
 لأشياء بحسوسه نعم حرق على بتوسط جسم . ويعلم الأشياء بحسنة الحسنة
 عندما كلياً نفسه لا بتوسط الجنس . وبلا يقص حد أن المتصور إذا على دوله
 إن أسس ليست بثبوت شيء من الأجسام أنها ليست في جسم . لكنه على
 بذلك أنها ليست بتحصنة . جسم كالأحمر مركبة . ولا هي مخروجه بحسب ،

ولا هي محمولة في الجسم كالصورة هيولائية انما الاشكال وأشاعها . لكنها
في الجسم كالجوهر في الجوهر أى كالملاح في السبينة . وبو كانت النفس
في بدن ٢٢١ ط كالأشياء المروجة وكالجسم . وقد علمت شيئاً بنة
وذلك أن انشبه لا يشبه من شبه . وإذا لم يفعل لم يحس به ولم يعلمه . لأن
الحس والعلم إى يكون بحركة الحس للمحسوس . وبحركة العلم للمعلوم .
والشيء الطبيعي لا يتحرك من شيء آخر هو . مثله بالعلم . وإذا لم يتحرك لم يفعل .
وإذا لم يفعل لم يحس ولم يعلم . فإن قال قائل . إن الحس مركب من الاستقصات
وهو على ذلك يحس بالأشياء المركبة قلت . كل حاس إى يحس بمحسوس واحد
مثل النضر يحس . بكون وحده . والسمع يحس بالصوت وحده . وليست النفس
كذلك لكنها تعلم الأشياء كلها بمركبة وببساطة . وليس هذا النوع من طريق
تركيب الأجسام ولا مراحيها . فليست نفس إى يحس ولا بمركبة في البدن .
وليست النفس أبصاً في البدن كالصورة هيولائية . فإنه لو كانت كذلك لكان
البدن كالأداة . ولم تكن تفعل شيئاً دونه كما أن النفس الحسية لا تقدر أن تفعل
شيئاً دون الحاسة لى هي آلة لها . وكذلك الحس في النفس سامية لا تقدر أن
تفعل فعلها دون البدن لى هي فيه . وإنما صار كذلك لأشياء صورتها
هيولائيتان لذلك لا تعمل شيئاً إلا مع هيوون . وأما النفس الناطقة فهيست
نصورة هيولائية بل هي صورة عقلية محضة مادية لكن هيوون . هما كانت
كذلك فعلت فعلها دون البدن . وسدليل على ذلك أن العقل يعمل فعنه دون
البدن . ويروى في الأشياء الباقية عنه من غير أن يحضر بدنه الشيء الذي يروى
فيه . وإذا روى العقل في الأشياء الباقية لم يحتاج إلى البدن . ولا إلى آلة مادية يد
بها تلك الأشياء . فليس يعرفه عن فعله شيء . إذ كان مجرداً وبدن أبصاً
على أن العقل لا يحتاج في معرفة الأشياء . إليه إلى آلة . أو كل آلة هي ملائمة
للشيء الذى هي آلة له . ولا تعرفه عن شيء من أفعاليه . والبدن يعرف العقل
عن أشياء كثيرة مجده . وذلك أن البدن يمنع أفاعيل نفس العاقلة . لأنها
رعا أرادت شيئاً مخالفاً للبدن وتغلب شهواته المدعومة عليها . فلا تدعها تفعل
فعلها . وربما اشتاقت [٢٢٢ و] النفس الناطقة إلى عالمها محجزها البدن إلى عالمه

الموقع تحت القصاد . وهو أن قوام النفس كان بالبدن لكن إذا فقد البدن هبت
 النفس . ولم تشتت إلى غير هذا العالم . لأنه ليس شيء من الأشياء يشق إلى عالم
 غير عالمه . وأما سائر الأقسام . أعني النفس النامية والنفس الحسية . فلما
 صار قوامهما وثباتهما بالبدن . فإذا فقد البدن هبتا . هبتا له . وعبده .
 وحرصا على بقائه . لأشياء بقائه بقيان . ونفسه بفساد . فقد صبح أن
 النفس الناضجة ليست في البدن كالصورة الهولاءة التي لا ثبات لها ولا قوام
 إلا هيوولي . بل هي في ثبات كصورة لا هيوولي . وإنما يعنى بالصورة التي
 لا هيوولي هي التي تشبه وحده وتقوم بلا هيوولي . والدليل على ذلك قول الفيلسوف
 في النفس عدم البدن . لأنها عدم معرف . يعنى أب لا تصد عند مفارقة البدن .
 وقد سمي الفيلسوف هذا النوع من نظام في هذا الكتاب وفي غيره صورة
 وجوهاً دائماً نفسه . وقال إن كان العقل لا يتغير . وليس هو مشوب بشيء .
 من الهيوولي . وكل علم إما يكون متغيراً لعدم من انشؤم . فكيف يعلم العقل
 لأشياء ؟ وقال : العقل واحد من الأشياء معلومة . أفتره يعلم ذاته أم لا يعلمها ؟
 فإن كان لا يعلم ذاته فكيف وصفها ؟ فقد . إنه جوهر مفروق يعلم الأشياء .
 وإن لم يحضرها . وإن كان يعلم ذاته أفتره يعلمها بأنه عقل كله . أو يعلمه بأنه
 ليس بعقل كله ؟ فإن علمه ذاته بأنه ليس عقلاً كله . عرض من ذلك شيء
 فيجوز : أول ذلك أنه لا يكون العقل معسوطاً . وشيء أنه لا يعتن ذاته كله .
 إذ كان بعضه يعتن وبعضه لا يعتن . وإن كان لا يعتن ذاته بأنه عقل كله
 بعد كان معقولاً أيضاً . لأن العقل إما يعقل معقولاً . فيعرض من ذلك أن
 يكون العقل عقلاً ومعقولاً معاً . فيكون هو والمعقول شيئاً واحداً . ويعرض
 من ذلك أن يكون العقل مثل الأشياء المحسوسة التي يعتن . فأطلق المسألة
 لأول ما قل لا تعلم على نوعين كما قد مر مرة . أحدهما متساو ولا آخر متغير .
 ولا تعلم المتساو مثل الحصص فإنه لا يكون عن الآخر . والحصص من الذي فيه
 وأن لا تعلم متغير مثل هواء فيه يتغير [٢٢٢ ط] . ويتغير الصبي من الشمس
 ولا تعلم ذاته من ثم . كذلك العقل يتغير من المعقول المعنوي فيعلمه .
 ويكون تماماً كاملاً . ويعد صدر هذا النوع من الاعتدال متمماً للعقل لأنه إذا علم

العقل الأشياء كون عقلا ، نعم . وإذا لم يعدمه ما كان عقلا بالقوة . وهذا
 النوع يعرض للعقل إذا كان في سلب . وإذا كان معرّياً من البدن كان عقلا
 بالفعل لا يحتاج إلى أن يتنه في علم الأشياء . ولا أن يستفيد علمها من الحس .
 وأصق الله أئمة شابة عقل . إن العقل يعقل ذاته بأنه معنوي ، وذلك أنه إذا علم
 ذاته كـ عاماً عقلاً وهو معنوي أيضاً ، لأنه نفس ذاته وعلمها . فإذا قل :
 إن النفس إذا عقل شيئاً ما كان مثل ذلك الشيء . لم يترعنا من ذلك أن يكون
 العقل إذا عقل شيئاً من المحسوسات أن يكون مثله . وذلك أن الأشياء المحسوسة
 ليست بعقبة محضة . لأن العمل هو الذي يصيرها عقبة . والعقل يعقلها بتوسط
 الحس . فذلك لا يكون مثل العقل فأما الأشياء العقلية محضة نبي لا هيون ها
 فليس يبي وبين العمل فرق . فذلك إذا عقلها كان مثله سواء . فارجع ونقول :
 إن العمل إذا علم الشيء معنوي نبي لا هيون نه كان منه . وإذا علم الشيء
 لبيولاني م يكن مثله . فالعقل عاقل ومعقون معاً بنوع ونوع على ما وصفنا .
 وقال إن في كل حس من أحاس الأشياء هيول وصبعة وعده وعلة .
 وكل واحد منها إما أن يكون بالقوة . وإما أن يكون بالفعل . وكذلك الأشياء
 التي في الحس إما أن تكون في بالقوة وإما بالفعل . مثل العقل فإنه ربي
 كان في النفس بالقوة . وربي كان في بالفعل . وإذا كان العقل في النفس
 بالفعل ، فهو عنة فاعنة لنعم العقل الكائن بالقوة . وكذلك أن الأشياء المحسوسة الواقعة
 تحت البصر إذا أبهتها الظلمة كانت محسوسة بالقوة . وإذا ألبس الضوء صيرها
 محسوسة بالفعل . والمحسوس بالفعل أكرم من محسوس بالقوة . فكذلك العقل
 الذي بالفعل أكرم من العقل الذي بالقوة . لأنه بصيره عقلاً بالفعل . ولأن
 أحدهما منمعل أعى العقل لكثي بالقوة . ولآخر فعل أعى العقل الكائن
 بالفعل . وقد إن العقل لكثي الكائن بالفعل إذا ما فرق كان بالفعل
 عقلاً ٢٢٣ و | أيضاً . فلا أنه يكون عقلاً لا بفعل كمنه به وهو في البدن .

فلم وصف أعيوف العقل قال قولاً حراماً إن النفس لا تموت . إلا أنه
 لا تبقى قوة من قوه إلا أدت وحسنت . إلا ما كان من العقل وحده فإنه
 باق لا يتبدل

وقال إن كان العقل الكاش بغير تمام ، وكان يعقل ما يعقل نفسه ،
فما باله وبما نسي بعض ما قد علم فلا يكون عنده دماً غير رائل عنه ؟ ثم أحاط
فقال : إن العقل إنما يأخذ علم الأشياء من انوهم . وذلك أن الأشياء إما تقاس
في الوهم فيأخذ تلك الأشياء فيسبرها . ويلزم ما صحح من وترك ما لا يصح .
فاذا دخل على الوهم آفة درست تلك الآثار عنه لدخول الآفة عليه . فبقي العقل
الشيء الذي علمه ، فلهذه العلة يعرض لتبديل العقل إذا كان في السبب ، فإذا
عرف استندم بغير شيئاً مما بعينه . لأنه لا يتحدج حينئذ إلى انوهم في علم الأشياء .
وقال إن العقول لا تتحرراً وهي التي يعرفها العقل معرفة صحيحة مثل
الحدود أعني الأشياء مفردة ، وبصور الهيولانية ، والكم المتصل ، فإنه وإن كان
يتحرراً في طبيعته لكنه إذا كان متصلاً فيلزم أنه لا يتحرراً . فأولئك الكلبة لا تتحرراً
أعني النقطة والخط والمصحح من لا يتحرراً من جهة . وأما شيء الذي لا يتحرراً حقاً
فالمعقول الذي لا هيولى له ، فإنه لا يقبل تحركة إلا « انوهم » ثم وصف كيف
يعمل العقل هذه العقول التي ذكرها فقال : إن العقل يعرف في زمان لا يتحرراً
لأنه لا يعرف بعض شيء معقول في زمان ما ويعتبه في زمان آخر . بل يعرفه
كله بنهاية معاً ، وذلك أنه يعرف الجزء كله في زمان واحد . ويعرف الخط كله
في وقت واحد . وإذا تعرف العقل نفسه بأن تصفه فهو نقطة هي شيء
لا بجزء لها ، والخط هو الذي لا عرض له ، والسطح هو الذي لا عمق له
وكذلك يعرف الأعراض فيقول : سواد هو الذي ليس بأبيض . ونزع هو
الذي لا جسم فيه . وما وصف مثل هذه الأشياء ونسبها . رفع . لأشياء
محمولة في هيولى . وأما الأشياء التي لا هيولى لها فهي تصفها . وضع . وما
هي عليه . ثم أخرج مني بصدق عقل ومني لا يصدق عقل . عقل يد وصف
لأشياء المنسوبة الثائمة بنفسه صادق . لأنه إذا أن عرف الشيء المنسوبة معرفة
صحيحة لا خطأ فيها ، وبما لا يعرفه نفسه . وإذا وصف الأشياء مركبة
أي [٢٢٣ ظ] الأجسام فربما صدق في وصفه . وربما لم يصدق . لأن
صور لأشياء مركبة ليست معنوية نحو شر بل إما هي معنوية تعرض . وذلك
أن العقل هو الذي يميز من حواسها فيقتضي كتاب معرفه من . وكل قل

في الحس ، الحس يصدق في محسوسه الخاص . ويكذب في المحسوس الواقع تحت جميع الحسوس أو كلها . فكذلك العقل يصدق في معموله الخاص وهو المعقول الحق ، ويكذب في المعقول بالعرض .

ثم قال : ليس بين العقل الكائن بالفعل وبين المعقول الكائن بالفعل فرق . وذلك أن العقل معقول أيضاً ، والمعقول المحض عقل أيضاً

ولما فرع الفيلسوف من صفة القوى الفكرية ابتدأ في صفة الشوق لأنه من قوى النفس الناطقة فقال : الشوق نوعان : حسي وفكري ، لأن الشوق إما أن يكون من حيز الحس . وإما أن يكون من حيز الفكر . فأما الشوق الذي من حيز الحس فيكون على ما أنا وصف إذا كان الحس يعرف المحسوس بأنه محسوس فيشتد به . وذلك أن شوق منه حسي أي من حيز الحس مثل اللبس . فإنه إذا عرف الحر اعتدل بأنه حر وانشد به . سميت بذلك تارة شوقاً . لأن اللبس يشتد عليه ليلسه به . وفي الشوق الفكري الذي من حيز الفكر فيكون أولاً من قبل لوهم . وذلك أنه إذا كانت صورة شيء في لوهم وحده . فتلك صورة وهمية أيضاً . وقد وصفت ذلك بصورة في الفكر وفعل فيه فعله . أي وافقها وميرها فقال : هذا شيء موهوم حق . وهذا شيء موهوم باطل . وقد يسمى أن تعمل هذا لوهم . ولا يسمى أن تعمل ذلك . سمي حينئذ ذلك شوق فكرياً وصيرت فيلصوف ذلك مثلاً فقال : سمي بذلك إذا أوقف المرء على مرجه كذب وعوده علامة على ما هو . وقد رأى تلك آثار آخر فكر فقال : أتري يسمى أن أتخرج وأخرج من الدوا بمرده عن ما يشتهي أم لا يسمى لخروج به ؟ فإن شتد إلى الخروج ومجده سمي ذلك لشوق فكرياً فقد سبب أن الشوق الكائن في ثم لم يكون الحس . وإنما الشوق الكائن في دون الحس فيكون مأروية والفكرة

ولما فرع الفيلسوف من تخيص لشوق رجع إلى الحس معاني فتراده تخيصاً فقال : أتري الحس معاني يمر بين الأشياء المحسوسة [٢٢٤ و] اشتتمة بقوة واحدة أم بمعنى شئ ؟ ثم أجاب فقال : به يعبر بين الأشياء

مختلفة بقوة واحدة . والدليل على ذلك الحساس . وذلك أن المصير يميز بين
البياض والسود . ويميز بين سائر الألوان بعمق من بعض مقوه واحدة . وكذلك
الدوق يميز بين الحلو والمر وبين سائر مفعوم مقوه واحدة . وكذلك سائر
الحساس الحسية يميز بين محسوساتها بقوة واحدة . فالخيل أن يكون الحس
العالي يقوى على تمييز الأشياء المحسوسة ويختصه بقوة واحدة . ويعرف أن هذا
الشيء حار وذلك الشيء بارد ، لاسيما إذا كان محمولين في أشياء مختلفة مثل العسل
والشراب ؛ إلا أنه إذا كانت المحسوسات مختلفة في جواهر شتى يعرف في زمان
واحد ، وإذا كانت في جواهر واحد ، عرفها في زمان واحد .

ولما استقصى الحس العالي رجع إلى تلخيص العقل أيضاً فقال كيف
يعرف العقل صور الأشياء ؟ أراه يعرفها من هيولاني أم يعرفها كأبى نائفة
من الهيولي ؟ ثم أجاب فقال العقل يعرف صور الأشياء أعني أشكالها
وطعومها وروائحها وسائر أحوالها كأبى نائفة عن حواسها . وذلك أن العقل مائى
من كل هيولى وإنما يعرف لأشياء سوا عقل . وذلك أنه يرفع صور الأشياء
وحالاتها (١) كأنه يسلها من هيولى ثم يدرك العقل ذلك كأنه شيئاً عن كل
هيولى فيسمى أن يعلم كيف صور وهو يرفع هيولى يعلم لأشياء عسماً
مبدأً " وروحا " يعرف في كنهه نائفة " على " بعد " بصيغة " وقد فعل ذلك
هناك وأوصحه بتحجج مقبلة

ثم قال إن نفس الباطنة هي لأشياء كنهه بفقوه يعنى أن فيها صور
الأشياء . منها شيء عقليه ومنها أشياء حسيه . وفي نفس قوة عقليه وقوة حسية .
فلا محالة أن صور بعضه والحسية موجودة هم . والنفس إذن تعلم الأشياء
العقليه والحسية . لأن صور الأشياء ربما كانت في النفس بفقوه . وربما
كانت فيها بالفعل . وذلك أن قبل أن تعرف شيء كانت صورته بفقوه .
فإذا عرفت كانت صورته في بالفعل ثم شأن فذلك هو الأشياء هي
لأنفس لأنفسهم ولا يفكر فيها . ثم أحاط فقال إن الأشياء التي هي الحس
هي حيث لا يوجد الحس لا يوجد تنوهم . والدليل على ذلك الحواس . فإذا
(١) خلاصه جمع حيه أى هيئة أو ممكن كذا . كذا من من .

نقصت حاسة من الخواص لم يمكن الإنسان معرفة ما فقد من تلك الحاسة ولا المتكثرة فيه . ٢٢٤ ط | العادم للنفس من أول مولده لا يقدر على توهم شيء من الألوان ولا متكررة فيه . وكذلك لأصم بأصل المواء لا يقدر أن يتوهم صوتاً من الأصوات ولا أن يفكر فيه

وقال لسانا يعرف شيئاً من الأشياء حياً كان أو عقلياً معرفة صحيحة إلا بالعقل . لأن صور جميع الأشياء فيه موجوده . وصيرت لذلك مثلاً فقال . الآلات الصناعية كلها لا تدر أن تعمل شيئاً إلا بمبدأ . وإليه آتة بلاآت . وكذلك لعقل هو صورة الصور كلها لأنه يعرف الصور . وإنما عرف العقل الصور لأنها . فكم قال . فمعنى يعرف الأشياء على ما وضعنا

ولم يكن لشوق . هو ت في صفة الحركة مكتبة وأن عن عليها فعل أن يرى علة للحركة المكتبة نفس سامية أم الوهم الخبي أم الفكر أم قوه أخرى من قوى النفس ؟ فقال . ليس علة للحركة مكتبة نفس سامية ولا النفس الخفية ولا نفس المتكررة . وجميع على ذلك فقال . للحركة المكانية إما أن تكون بوجه أو بشوق ، وليس للنفس النامية وهم ولا شوق . فينسب للنفس النامية إذن علة للحركة المكانية . فإن قال قائل . بل لابد يقدر أن يتحرك حركة مكتبة . لا أنه يسته آتة يتحرك ب . فك هذا باطل ، وذلك أنه لو كانت لابدت قوة يتحرك بها الحركة المكانية ولم يتحرك . كانت هذه القوة فيه باطلاً ، واضطربة لا تعمل شيئاً ماصلاً قال . والنفس محبة ليست أيضاً بعلة للحركة المكتبة . ونوكات كدنت كان من لو حب أن يكون كل حتى حساس يتحرك هذه الحركة ، وقد عد بعض الحيوان بحس ولا يتحرك من مكان إلى مكان كما بهام (١) لحرى

وقد النفس العقلية ليست بعلة للحركة المكانية أيضاً ، واحتج على ذلك بأن قال . العقل صرمان أحدهما ذو رأى والآخر ذو عمل ، وكلاهما ليس بعلة للحركة المكتبة . وذلك أن كل متحرك إما أن يتحرك لرغبة أو لوجه ، وذلك إما لأن يشاق إلى شيء مطلقه ونحو أثره ليدسه . وإما أن يكون يكره شيئاً فيهرب

(١) كذا بالأصل ، ولم نستطع تصحيحها .

مه ، وليس لعقل دو الرأى فى هذا المذهب أعنى أنه ليس بينه وبين الأعمال
البدنية (يبدى بالأصل) بل إنما عرصه أن يمحى عن الأئمة الكنية .
وكيف تركيب مد علم ، وعن الخواهر لعقبة فيه يبدى يرد وعما يتحص
وليس العقل العمل أيضاً بعلة للحركة المكابية ، وذلك أنه ربما كان عقل انفس
| ٢٢٥ | وأمر الله بالناسكون والذعة فيعلمه شوق ويهبه بهت . وربما
كان العقل يعنى بأمر العاقل بطلب المال وجمعه ، والشوق إلى راحة ر عوه
إلى خلاف ذلك

فقد من أن حركة مكابية ليست من قبل انفس سامية ولا من
الحسية ولا النفس العاقلة ، أحر بعلة الحركة المكابية قد شوق والعقل
بوعاد فاعل ومنع ، أما العقل الفاعل فهو الذى يذكر ، وأما العقل فهو الوهم ،
وحركة انفس ثم تكون من قبل الوهم ، وحركة دوى من يكون من قبل
أما الحركة من يكون ما فهم فإن توهمت موضعاً ذهب به . وأما حركة
انفس تكون من قبل فكشركة في الذهاب إلى بعض من لا يرد شيء ما ، وما
عم فليسوف أنه لا يمكن أن يكون لشيء واحد من جهة واحدة عتد ، لأن
إحداً من يكون من قبل لا يرد لأخرى تعنى فعلى . وأما الحركة واحدة
وهى شوق . وذلك أنه إذا تعنى حركة من قبل الوهم أو من قبل عقل ، فإن
يحركا بتوسط شوق . وذلك أنه إن هبجه وهم وعقل إلى مثل شيء وم شى
لأنه لم تتحرك ته . وشوق ، ما أن يكون حسياً وإلهاماً وعمياً ثم من
إن لأشوق ربما تصاد ، وذلك أن الشوق ربما كان من قبل الوهم فيشتاق إلى أن
إلى المحور فيخوفه العقل ، وربما غلب الوهم فركب الإلهام - شهوته . فهذا
شوقاً محتسباً

وقد ، للحركة المكابية عللاً أربعة عنه صورية وعلة تمامية وعلة
وعلة علة آية . أما علة الصورية فهى الحركة بنفس ، وأما العلة التامة فالشوق
اشتاق إليه . وأما العلة من علة بوعاد إحداً من علة علة . ولأخرى علة .
والعلة من علة بوعاد وهم والعقل ، وعلة من علة من علة شوق . وأما علة
الآلية وأرواح بحركة وتسميها روحاً حسياً وقد إلهاماً من الحيوان ناقص .

يعنى لتكون من بعمومه . يتحرك أقرها ذات وهم " فأجاب وقال : إذا هذا
وهماً لا أنه وهم ضعيف جداً غير دى ثبات ، والذيل على ذلك حركته ، فهو
ضعيفة وهي على غير شرج ؛ وذلك أبصاً أنها إذا تحركت ر تبع
فى مكان بدى تحركت معه وليس لحركته بطق ولا شرج .

قلت وصف [٢٢٥ ط] حركة الحيوان المتولد من بعمومه رجع إلى وصف
الحيوان الناطق فقال : القصد ما أتى فى القياس تحرك الأشياء أثرها لقضية الكرى
ثم مصرى " وقول القائل : إلى قد أليت فى الحرب ، وكل من أتى فى الحرب ،
يسود . فأما أهل " أن سود . فذهب إلى قائله ليفعل ذلك به . فترى لقضية الأولى
هبطت إلى لذهب أم الدسة " ثم أجب فقال : القضيةتان ههما حركة بالسواء .
وذلك أنه إن كان أبلى فى الحرب ولم يعلم أن من أبلى فى الحرب يسود لم يتحرك .
وإن كان يعلم ذلك ولم يبل لم يذهب إلى قائله ؛ فالتقصيان جميعاً حركته بالسواء .

وقال : ما من الأشياء استمعة كلها ليست متحركة . وقد جدد بعض
لا يتحرك لثمة الحركة المكانيّة كالنبات ؟ ثم أجب فقال : قد قد ب علّة
الحركة الوهم والعقل . ولا يكون نقي . ذا عقل لا أن يكون أولاً د وهم .
ولا يكون د وهم لا أن يكون ذا حس . وليس للنبات حس ، فمما يمكن
له حس لم يكن له وهم . ولم لم يكن له وهم م يمكن أن يتحرك من مكان
إلى مكان فإن قائل : وما بأن نبات ليس بدى حس ؟ قضا : حس
إنما يكون من عتبات استقامات لمركب الأربعة ، والأرضية عامة على النبات .
فلذلك صار لا يحس . ولذا بين عليه أعصاء الإنسان التى قد عنت عليها الأرضية
كالعظام والشعر والأظفار فإنها لا تحس .

وقال : كل شيء يتحرك حركة مكانية فهو حسى صطراً . وجميع
محسوس واحد هما أنه قد : إن الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً ، وكل شيء ينتقل من
مكان ، إنما ينتقل نصب عد ، بقم بدنه . وأو كان الحيوان يتحرك ولا يحس
لكنت حركته دسة . وأو أقدم فى مكانه هلك لأنه لا يجد غذاءه فى المكان
لوحد دتاً ، فذهب حرج إلى الثقله لطلب الغذاء الملازم له المقيم بدنه ، وأو
لم يحس الحيوان لم يعتد . وذلك أنه إذا وجد الغذاء ثم لم يحس لم يفتد ، وإن لم

يعتد هلك . وكانت حركته بطلا . والحجة الثانية أنه لو كانت لأشياء المتحركة
من مكان إلى مكان لا تحس لكانت حركتها صرراً . ما يعرض من سبوط
في بحر أو غيره من الممالك . قد . وبعض الحائس موافق له في كواب أي
في حلقه فقط . وبعضه موافق له في تحيين كواب وحده . والموقف [٢٢٦ و]
له في كواب للمس والسوق . والدليل عليه أنه ما فهم كواب من حر وبرد .
ورطب ويابس . وما كان ذلك كذلك كان من التوالت أن يكون ما قوة
مغيرة بين الحر والبرد وبين الرطب واليابس وهي اللبس . فوسط للمس يعنى
الأطعمة الحارة والباردة والرطبة واليافة . وأما الخواص التي من أجل تحس . فهو
العصر . ومع وشم . لأنه لو لم يكن لما يصرم يتو على تعيم «عصوم» . ثم
يعوم لى لا يمكن أن يترك إلا بالعصر ولو لم يكن له سمع لم يدر على أن يكون
موسمية ربيع أعنى أصبحت عوب وهو . ولو لم يكن له شم لم يكتف عم يعطر
والسمع لا يصير موافق له في كواب أبصاً . وحدث أنه لو لم يكن له يصرم يندر
أن يحور الآذر والأشهر . وندر الآفات انه رصة . ولو لم يكن له سمع لم يفو
على الاحترار من أزدقه ما . وم تعرف أحد أعدائه

وقد . بل لحجم المحيط وهو السماء بحس أبصاً لأنه ذو نفس رصنه .
واحتج على ذلك في كتاب آخر غير هذا الكتاب . ولمس . حده لا يحس
إلا في جسم ذي حس . وقد بين «عبدروف مراراً في أنه كس كثيرة أنه حيث
يوجد شيء . لأفصل فهناك يوجد شيء . لأدنى . فإن كس السماء دت
نفس رصفة فلا محاله أنه ذات نفس حدية أبعصاً . لا أنه ليس للسماء جميع الخواص
لالمس ولا مدق ولا شم . وإنما عذمت للمس لأنه لا يعمل فيها الحر والبرد
ولا اليبس والرطوبة . وعذمت الدوق والشم لأنه لا تمتد فلا تختلج بين متشافق
الخواص . وإنما ما حس فقط يصير والسمع . فهذان الخواص أكرم من رثر
الحوس . فذلك صرنا في الأحرام الكريمة الشريفة . وقد بين «عبدلوف في كتاب
ما بعد الطبيعة أن الأجرام السماوية ذات نفس . واحتج على ذلك بتحجج قوية

بنت المقالة وتم الكتاب والحمد لله رب العالمين

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً إلى يوم الدين .

رسالة العقل للكندي

نوجد هذه الرسالة المخطوطة ضمن مجموع يستعمل على عهده رسائل
بيكدي وهو تصور عن مكانة أياصوفيا . ورقم المجموع بدار الكتب المصرية
٣٦٢٦ . وقد سرب منه . كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة
الاولى . ووصف مجموع وما فيه من رسائل . فلا حاجة الى اسكرا (١) .

ونع رساله العقل في صفتين . ٤٧ ظ . ٤٨ و .

وقد رأيت ان أعيد هذه المجموعه التي تضم كتاب النفس لابي رشيد .
ورسالة الاتصال لابي بكر بن الصايغ والاتصال لابي بن رشيد وكتاب
نفس المتصور لاسحق بن حسي . حتى يجمع مقالات النفس في مكان واحد
فيستهل ارجوع اليها . والمؤلفه بها . وملاحظه التطور الذي حدث في
الآراء منذ عهد أرسطو حتى عصر ابن رشد .

وقد رجعت الى ابي البرحمي اللاسيسي ولم أجد لها أساسا يعتمد عليه
لان الأصل اذا وجد أعني عن الفرع وقد نهت عن الخط الذي وقع فيه اسرحم
اللاسيسي . وهو خطأ جوهري في موضع . الاول عند ما ترجم العقل انساني
بالترهاني . ثم في قوله قرب آخر الرسالة ان العقل الذي يخرج عن الذات
والرابع . وهذا قريب من احدى سبب أساسه . ولا يحل دعوهر . ولذلك
لم تكن بالنسبة عليها .

وسنن العربي صعبه الفهم شديد الالتباس . وارجع ذلك الى التواء
اعكرو عند كندي ويعده عن اصوح السان مما جعله يعقل في تاريخ
الفلسفه الاسلاميه فلا يشتهر شهرة الفارابي لو اني سمينا .

واسمها أي سبقت طويلا في ابرار المعصود حتى يقع في باب الفهم
كما صفي ان سينا في حل كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو الى ان وقع
له رساله ان في في اغراض ما بعد الطبيعة . فاعتج على ابن سينا
في يوم ابراهيم ذلك الكتاب .

(١) كتب الكندي ان المعتصم بالله دار احباء الكتب العربيه -
الطبعة الاولى ١٩٤٨ . ص ٥٠ وما بعدها .

والفتاح الذي يفتح باب هذه الرسالة سهل يسير ، هو التمييز بين
النفس والعقل ، فالكندي يفصل بين النفس والعقل فصلاً تاماً ، ويستر
إلى المعنويات من جهة العقل تارة ، ومن جهة النفس من جهة وجودها
في النفس تارة أخرى .

• نحن نرى نفس شمسنا آخر أكثر من احساس بصوت نكندي نفسه
في هذه الرسالة ، ويرتبطها تقريباً جديداً .

والعقل الأول مسبب عن النفس ، عاقل لها ، هذه هي المقدمة التي كان
يسعى أن يثبت بها الكندي هذا العقل هو الذي بالعقل أبداً ، وهو توعية
الأشياء .

• أما العقول الثلاثة الأخرى فهي للنفس ، أحدها الذي بالقوة ، لأن النفس
بالقوة عاقلة ، وكلما كان الشيء بالقوة وليس يخرج إلى الفعل يداته ، فادى
النفس عاقلة بالقوة ، هذا هو العقل الذي بالقوة للنفس .

أما العقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل ، فهو في النفس ،
لأن النفس مستعمدة ، وخارجة بالعقل الأول إذا ما تفرغ إلى أن يكون عاقلة
بالفعل ، فإذا انحلت بها الصورة العقلية فهي العقل شيء أحد ، وهي عاقلة
ومعقولة ، فإن العقل والمعقول شيء أحد من جهة النفس .

• أما العقل الآخر ، هو الرابع ، هو الذي سميته الكندي الثاني
فهو العقل المستفاد للنفس من العقل الأول ، وتفرق بينه وبين العقل
الأسبق ، الذي يعمل به الطالب فيه بنفسه في سائر استعماده كالكتابة
في الكتاب ، وأما الرابع فهو الظاهر في النفس متى ظهر بالفعل .

• خلاصة أن العقل الأول غير المتغير ، مفارق لها ، وهو العقل الفعال
في اصطلاح غيره من الفلاسفة .

والعقول الثلاثة الأخرى ، هي بنفسه هي التي سميها الكندي
العقول النواحي ، وهذه العقول نواحي تتحرك على محور الآتي الأول
بعدة ، والثاني بالفعل ، والثالث المستفاد .

وسوف نعرض هذه الرسالة بشكل أدنى عند الكلام في المقدمة
الموضوعية عن العقل ونظيره عند أرسطو إلى شراحه اليونانيين ، الإسلاميين .

رسالة أنى يوسف يعقوب بن إسحق الكندي في العقل

المقدمة

رسالة أنى يوسف يعقوب بن إسحق الكندي في العقل

فهذا كتاب الله جميع النافعات وأسعذك في دار الحياة ودار الممات .

فهذه التي سألت من رسم قول في العمل موجز خيري ، على رأى
اعموديين من قدماء اليونانيين ، ومن أحدهم أرسطاطاليس ومعلمه أفلاطون
الحكيم ، إذ كتب حاصل قول أفلاص في ذلك قول تمثله أرسطاطاليس
فبقول في ذلك على أسس أخرى مقبولة

إن رأى أرسطاطاليس في العمل أن العقل على أربعة أنواع : الأول هو
العقل الذي بالعمل أبدا ، والثاني العمل الذي بقوة وهو (١) النفس ، والثالث
العقل الذي يخرج في النفس من بقوة ، والرابع لعقل الذي
نسميه الثاني (٢) .

(١) في الترجمة اللاتينية : الذي بالقوة هي النفس ،

"qui in potentia est in anima"

(٢) في الترجمة اللاتينية : الذي نسميه البرهاني ،

"quem vocamus demonstrativum"

وقوله : اسرعني ، لا معنى له ولا يستقيم مع سياق الرسالة .
فالكندي يتحدث عن العقل الأول ويصفي به كما قال فيما بعد ، نوعه الأسماء
التي هي : النفس ، وقال : والعمل الأول والعمل . - أما العمل الثاني
فهو : العمل المستعاد للنفس من العقل الأول ، - والعقل المستعاد هو العقل
الرابع - وقد شكك بمرى مؤلف كتاب الإسكندر الأفروديسي في هذا الاصطلاح
فقال : والعمل الرابع هو الذي نسميه المرحوم الملايكي بكندي باسم العمل
البرهاني ، ولم يستطع من ذلك اشتراك عن العقول الثلاثة السابقة

Théry : Alexandre d'Aphrodise, 1926, p. 25.

وهو (١) يمثل العقل بالحس لغرب الحس من الحق (٢) . وعمومه له
أعم . فإنه يقول إن الصورة صورتان . أم إحدى الصورتين وحيلولة . وهي
واقعة تحت الحس . وأم الأخرى فأنني لست بدات هيولى . وهي الواقعة
تحت العقل . وهي نوعية الأشياء وما فوقها

والصورة لى فى احيوى هى اننى بالفعل محسوسة . لأنها لو لم تكن
محسوسة لم تقع تحت الحس . فإذا أودتها (٣) نفس هى فى النفس . فليدأها
النفس لأنها فى النفس بالقوة (٤) . فإذا باشرت نفس صارت فى النفس بالفعل
وليس تصور فى النفس كالأشياء فى الوعاء . ولا كذلك فى الحرم (٥) . لأن
النفس ليس بحس محسوسة ولا متغيرة (٦) . هى فى النفس . والنفس شىء
واحد لا غير . ولا غيرية كغيرية محدودات

وكذلك أبعاً القوة الحسنة ليست هى شىء غير النفس . ولا هى
فى النفس كالمصور فى الحس . بل هى نفس وهى الحاس وكذلك الصورة
محسوسة ليست فى النفس لغير أو غيرية . فإذن محسوس فى النفس هو الحاس
فأما فبوى فإن محسوسها غير النفس حاسه فإذا من جهة المحسوس محسوس
ليس هو الحاس

(١) وهو برند أرسطو . وقد أصابها المترجم من عنده لزيادة الإيضاح .
et hunc intellectum assimilavit Aristoteles sensui

٢ فى الترجمة اللاتينية : الحق .

propter propinquitatem sensui ad veritatem et quia connatural cum ea omnino

ويكن المقصود هو غرب الحس من الحق . فى الحقيقة . لأن الحس عام
لجميع الحواس . والنفس العقل كذلك . وجاء فى كتاب النفس مسطور لا سحر
من حى أبدي سرده مع عدداً ما يؤيد ذلك . قال : أبدي . فى نفس الحس
والعقل بعد . الحس لجميع الحواس . والنفس العقل لجميع الحواس - ٢١٦ ط .
(٣) فإذها أن سردها كما فى الترجمة اللاتينية apprehendit وهو ترجمه
«سربها» نفس الاصطلاح كذلك .

٤ الصادرة فى اللاتينية : كانت من قبل فى النفس بالقوة . فأضاف

من قبل أو أولاً .

٥ المقصود بالبدن . النفس . صاده باللاتينية Caelatura in corpore

(٦) لفظة : محسوسة : صاعقة فى اللاتينية . والعبارة كلها هى :

quoniam anima non est corpus nec circumscripta

وكذلك يمثل (١) العقل : فإن النفس إذا باشرت العمل . أعنى الصور
 التي لا هيولى لها ولا قسطاسيا (٢) ، انجذبت بالنفس . أعنى أنها كانت موجودة
 في النفس بالفعل . وقد كانت قبل ذلك لا موجودة فيها بالفعل بل بالقوة
 فهذه الصورة التي لا هيولى لها ولا قسطاس هي العقل المستمد للنفس من
 العقل الأول . الذى هو نوعية الأشياء التي هي بالفعل أبدأ . وإنما صدر مفيداً
 والنفس مستفيدة . لأن النفس بالقوة عاقلة . والعقل الأول بالفعل . وكل شيء
 أفاد شيئاً ذاته فإن المستمد كان له ذلك الشيء بالموه ولم يكن بالفعل . وكما
 كان لشيء موهوه فأنس يخرج من العقل بدته . لأنه لو كان بدته كان أبدأ
 بالفعل . لأن ذاته له أبدأ ما كان موجوداً بدون كل ما كان بالقوة فأنس
 يخرج من العقل بآخر هو ذلك الشيء . العقل بدون النفس عاقلة بالقوة .
 وحارحة العقل الأول بدته باشرت من أن تكون عاقلة بالفعل فلما بدأ أحدث
 الصورة العقلية بها تم تكن هي بصورة عاقلة متغيرة . لأنها ليست بمسماة
 فتعبر . فإن أحدث بها الصورة العقلية هي والعقل شيء واحد . فهي عاقلة
 ومعقولة بدون العمل والمعقول شيء واحد من جهة النفس

وهذا العقل الذى بالفعل أبدأ . انخرج النفس من أن تصير بالفعل عاقلة
 بعد أن كانت عاقلة بالقوة . فليس هو وعاقلة شيء واحد . فأنما من جهة النفس
 والعقل والمعقول شيء واحد (فإن المعقول في النفس والعقل الأول من جهة
 النفس الأول ليس شيء واحد)^٣ . وهذا في العمل هو ما يسميه أشبه النفس
 (والنفس التى يسميه أشبه بالنفس)^٤ . وتكون منه في خصوص كثير .

(١) نفس . نريد رسمو Et similiter simpliciter Aristoteles intellectum

(٢) هو الخيال . nec phantasia وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبه طبيعتها (رسائل المفرد والرسوم المنكسرة)

(٣) في هامش المصحح . في أخرى . يوفى في نسخة أخرى . وهذا يدل على اختلاف رساله العقل في النص العربى . ولعل المترجم اللاتينى قد عثر نسخة عن هذه التى بين أيدينا . وقد أدمج ابن عثيمين
 في النص ووصفنا العبارة بين معقولين .

(٤) في هامش المخطوطة . وفى أخرى .

فلأن العقل إما علة (١) وأول لجميع المقولات والعموم الثواني (٢) ،
 وإما ناد وهو بالقوة للنفس مسم تكم (٣) نفس عاقلة بالفعل
 والثالث (٤) هو الذي بالفعل للنفس قد قبله وصار لها موجوداً . منى
 شاءت استعمالته وأظهرته . لوجود غيرها منها كذلك في الكائن فهي له
 معدة ممكنة (٥) قد اقتضاها وراثت في نفسه . فهو يخرجها ويستعملها متى شاء
 وأما الرابع فهو العقل الصاهر من النفس منى أخرجه فصار موجوداً
 لغيرها منها بالفعل

فلأن الفصل بين الثالث والرابع (٦) أن الثالث قية للنفس . قد مضى
 وقت متناً قبئها . وقد أخرجه منى شاءت . والرابع أنه إما وقت قبلته أولاً .
 وإما وقت ظهوره ثانياً منى استعمالته بنفس . فلأن الثالث هو الذي بنفس
 قية قد تقبعت . ومنى شاءت كان موجوداً فيها . وما رجع فهو شاهر
 في النفس منى ظهر بالفعل

والحمد لله كثير بحسب استحقاقه /

فهذه آراء مختارة لأقرب في علمي وهذا كتاب الله لك مسدد
 قدر هذا القول به . إن كان ما صدقت بموس حبرى كوى (٧) وكى
 به سعيداً

تمت الرسالة واحمد لله

-
- (١) علة : ساقطة في الترجمة اللاتينية .
 (٢) المقول الثواني : ساقطة في الترجمة اللاتينية .
 (٣) من النفس : نفس . في اللاتينية تكن non est .
 (٤) أى . والعقل الثالث et intellectus tertius .
 (٥) في اللاتينية : سهلة . facilla .
 (٦) المصارة اللاتينية مختلفة احكاماً عظيماً ولكن الصادرة اعرضه
 السن وسبق مع مساق نفس . في الترجمة الفرنسية : قد العقل الأساسي
 خارج من الثالث والرابع
 intellectus igitur secundus est ex tertio et quarto
 وقوله في العربية : الفصل . يريد السمر أو الخرق بين الساب والرابع
 كما يدل عليه السياق فيما بعد .
 (٧) كذا بالأصل .

نصوبيات

صوب	حقاً	مطر	صمحة
إلى حيث	حيث إلى	٢٣	٨٧
إن هذا	إلى هذا العقل	١٩	٨٨
العدلات	العدولات	٢٦	٩٢
بواحد	بوحدة	١	١٠٥

فهرست

المقدمة

٣	في اشتغالي بهذا الكتاب
٤	في وصف النسخ
٩	في شروح ابن رشد
١٤	شرحان فقط
١٦	الليحي
١٩	في طريقة السر
١٩	قبعة الكتاب
٢١	النفس والعلم الطبيعي
٢٥	من ارسطو الى الاسكندر
٢١	نظرية الاسكندر في العمل
٢٨	اعلوس
٢٩	بامستوبوس
٤٢	الكدي
٤٤	الفسارابي
٤٦	ابن سينا
٤٩	نظرية المعرفة والاتصال عند ابن بكر بن الصايغ
٥٢	نظرية المعرفة عند ابن رشد

فهرست كتاب النفس لابن رشد

صفحة

- ٢ تعرض من الكتاب - تركيب الاجسام الكائنة العائدة
- ٤ الهولي الاولي
- الاجسام المهيمنة النار والهواء والماء والارض - الاحلاط والمراح -
- ٥ اطلع والحرارة المريرة
- انواع التركيبات ١ تركيب السائط ٢ تركيب الاجسام المشابهة
- الاجزاء عن اسائط (٣) تركيب الاعضاء الالهة - الكون القريب
- ٦ للاجسام الالهة هو النقص المنع توسط حرارة البرد والماء
- ٧ الكون في الحيوان غير المناسل الاجرام السماوية
- هو النفس واحدة من جهة الحرارة المريرة كبره بانفوي -
- كيف توجد صورة مفارقة ٧
- ٨ بهانه مقدمة عن الصورة والهولي و تركيب الاجسام الحيوانية الالهة
- مفارقة الصورة الهولي نفس على - اتصال الصورة بهولي نفس
- اتصالا في جوهرها . اذا كانت الصورة ارسه ترب على ذلك
- ان يكون الموجود عن موجود بالنفس . و يكون الصورة دعه
- ٩ تغير وهذا باطل
- ١٠ وجود الصورة في الهولي تغير - تابع تغير
- ١١ اكبر الصور هولاه - من نفس النابعة مفارقة
- ١٢ تعريف النفس
- حساس النفس - لسانه - احساسه - امثلة - النابعة -
- انفرد عنه . مفارقة الالهة بهوسوع . بعضها بحري بحري
- ١٣ الهولي بعض
- المول في القوة الفالذية : النفس العاديه هي اجزاء اعزب تغذي -
- ١٥ وهي قوة فاعلة - وهي صورة لجسم طبيعي آلي
- آلهة الحرارة المريرة - لسان الحرارة هي النفس كما ط
- ١٦ حانسوس - عنها الحفظ
- ١٧ اسمو كبر اعاده - عبة القوة الممه - الاصحلال

- ١٨ الفؤد المولده .
وجود الفؤد المولده على حبة الأفضل لا على حبه الضرورة - العادية
١٩ كالهوى للنامية والمولدة - مفارقة المادة موت .
٢٠ القول في القوة الحساسة : المحوسات محرك لهدد الفؤد .
انواع الهوى ١ الفؤد امحطه امسونه للهوى الاوى - الفؤد
الموجوده في الاستعجابات - الفؤد الموجوده في الاحسام
٢١ امانيه الاجزاء .
النار اذا كوت ناراً اخرى فانما بعض ذلك الموسوع صورة شبيهة
بصورها - قوة الحس مخدعه - اللون خارج النفس غير وجوده
في القوة الحاسة .
٢٢ الصورة الحسية كانه فاسده لانها يوجد بارد بالفؤد وتارد بالنفس -
لنسب الصورة الحسية اربعة - لا سم الحس الا باله كالانصار
بالعين والسمع بالاذن - النفس اقدم الهوى بالزمان - سم اندوى .
٢٣ سم - النفس والذوق والشم اكثر ضرورة في وجود الحيوان -
السمع والابصار من اجل الأفضل .
٢٤ المحوسات بالذات - منها الخاصة بحسه واحدة كالالوان للبصر ،
ومنها المشتركة لاكثر من حاسه كالحركة والسكران والمدد
والقنطار والسكر - اعطى سمع في الحواس المشتركة - المحوسات
بالمفروض مثل هذا زيد وهذا عمرو .
٢٥ القول في قوة البصر .
الحاجة الى وجود متوسط في البصر والسمع والشم - الجسم المسف
٢٦ عموم الانصار ببناء والهواء وبانصواء - الاحسام انصائه .
٢٧ انصواء كمال انصاف بما هو مسف .
اللون احلاط النار المنف ، بالارض غير المسف - اللون
٢٨ ضوء ما .

القول في السمع :

- مقارعة الاحسام بعضها - شروط القرع - ان تكون القارع والمقروعة
صلدان - ان تكون حركة القارع الى المقروعة اسرع من شدت
الهواء - اشكال القروعات - المتوسط الماء والهواء .
٢٩ ادراك السمع في زمان - علة السمع عن الاحسام الصنده .
٣٠ وعن الاحسام المجوفة - الصدى - التصويت المسمى نغمة .
٣١

- القول في الشم :** الشم في الإنسان أصعب منه في الحيوان - صلة
- الرائحة بالطعوم - توجد الرائحة في المحسوس وفي الوسط . ٣٩
- كيف يحمل الهواء الرائحة ٤٠
- القول في الذوق :** الذوق هو الرطوبة التي في اللسان - الحاجة إلى المتوسط - يؤدي إلى تحريك المحسوس لأنه الحس - الصور في المتوسط موزعة بين وجودها الهولامي ووجودها في النفس . ٤١
- القول في اللمس :** اللمس الأول والثاني - الحرارة والبرودة والرطوبة واليوسة ٤٥
- عصو اللمس هو السطح - رأى جالينوس في أن الأعصاب هي آلة اللمس ٤٧
- ليس الدماغ يتبرع هذه الحاسة ٤٩
- الشم لا يحتاج إلى متوسط ٥٠
- النقل والخفة ٥١
- تفرق الاتصال ٥٢
- القول في الحس المشترك :** إدراك المحسوسات المشتركة كالمسدد والسكن والمدار ٥٤
- إدراك تغير المحسوسات - إدراك الإدراك أو الإحساس بالإحساس ٥٤
- لا توجد حاسة سادسة ٥٦
- البعد للأشياء ٥٨
- القول في التحليل :** الحس غير الحس والظن - الحكم على المحسوسات بعد عيناها ٥٩
- الحس يكذب ، الحس يصدق - مركبات أمور ثم حس بعد من القول - الحس غير يرى وكذلك الظن وليس الحس كذا - الظن يكون بما مع صدق وقد يكون الحس من غير صدق . ٦٠
- ليس الحس مركبا من الحس والظن - ليس التحليل عملا - انصور العقلي بغيره المعنى الكلي من الهولي - الحس قوة وفهم - موزوع الحس المشترك ٦١
- التحليل كمال أول للقوة الحسية - الحس أكثر روحانية من الحس المحرك هو المحسوسات بالهش وليس المحسوسات خارج الحس من آثارها في الحس المشترك ٦٢
- قوة التحليل كونه حاسدا - لم وجد الحس في الحيوان - القوة الناطقة الحصة بالإنسان ٦٥

القول في القوة الناطقة : موضوعات البحث - هل هي قوة تارة

وفعل تارة أم فعل دائما - هل هي أرليه أم حادثه فاسده

أم مركبه من شيء أرلى وشيء حادث - هل كانت قود فعلا فهي

دات هولى وما هي هذه الهولى - وما المحرك لهذه القوة . . . ٦٦

اصناف امعانى المدركه : المعنى الكلى والمعنى الشخصى : الحس

والحسيل يتركز المعنى الشخصى في عيولى . ادراك المعنى الشخصى

يكون سحرث من الهولى ٦٧

فمن هذه القوة تحريد المعانى . ويركب بعضها الى بعض . والحكم

بعضها على بعض . التركيب تصور والحكم تحديد : لماذا وحد

القوة الناطقة في الانسان ٦٨

العقل المعلى : المعنى المنطرى - المعنى لوجود ضرورى وهو في جميع

الناس مع التفاوت - المنطرى من اجل الافضل وهو في بعض

الناس فقط ٦٩

العقل المعلى فاسده ٧٠

احالات بمرية المحرك للكلى لا بمرله الموضوع

كمال العمل المعنى اتحاد صور حسيه بالعكر والاستنباط . . . ٧١

الفرق بين تحيل الانسان والحيوان

العصائل توجد من العقل المعلى

العمل المنطرى - هل هو دائما فعل أم يوجد بالقوة ثم بالفعل -

كيف تتصل الصور بنا ٧٢

مراتب الصور الهولانيه ٧٣

صعاب الصور الهولانيه ١١ وجودها تابع لغير ٢١ ممدده

معدد الموضوع ١٣ مركبه من شيء يحرى محرى الصورة

وسى يحرى محرى الهولى ١١ المعقول منها غير الموجود . ٧٤

صعاب المعقولات ١ المعقول منها هو الموجود ٢ ادراك المعقولات

غير مشناه ٤ وما لانهاية له فغير هيولاني ٧٥

العمل يعقل ذاته - الادراك هو المدرك ٧٦

العمل يريد مع استحوحه ٧٨

يحصل الكلى بعد الحس والتخيل ٧٩

المعقولات الاولى الى لا تدرى متى حصلت ولا كيف حصلت

سبب العلم بذكرها اذا كان وجود المعقولات تابعا لغيره ومكثرة بكثر

الموضوعات فهي دات هولى وموحودة اولاً بالقوة وثاناً بالفعل

وحادثة فاسده ٨٠

- الكلية ليس لها وجود خارج النفس ٨١
اعراض على ثامسطوس القائل بوجود المقولات فعلا دائما .
٨٢
نقض القائلين بان العقل الهولاني ازل
المعول الثلاثة ، الهولاني ، وبالملكة ، والفعال ٨٥
راى الاسكندر فى ان العقل الهولاني اسعداد فقط محرد من الصور
٨٧
تلخيص رسالة ابي بكر بن الصائغ ٩٠
القول فى القوة النزوعية ٩٦
بها ينزع الحيوان الى الملائمة ويفر عن المؤدى ٩٧
اسرع مقدم النفس فى الحيوان لانه يحرد من احسن فقط ٩٨
سبعاء روع الى الحبل
المحرد سخوان ٩٩

ملحق - ١ ١٠٢

رسالة لاصحاب لاسكر بن السبع

ملحق - ٢ ١١٩

معاقلة من نفس دافع الهولاني عن الفعان وهو منسب بالحسم
لانى محمد بن عبد
ابى اوسد محمد بن محمد بن رعد

ملحق - ٣ ١٢٥

كتاب النفس مسود لاسحق بن حنى

ملحق - ٤ ١٧٦

رسالة لعمر الكندي

Le présent livre contient le texte de la Paraphrase du De Anima, qu'a composée Averroès, je l'ai établi d'après deux manuscrits, le premier, qui se trouve à Madrid et le second, à la Bibliothèque nationale du Caire. Le manuscrit du Caire présente des variantes qu'Averroès lui-même apporta au cours d'une seconde rédaction. Entre temps, ses idées sur l'intellect matériel et l'intellect actif avaient changé. Auparavant, il suivait la doctrine de Avempace dont il résume le Livre sur l'Union de l'intellect. Par la suite, il réfléchit et découvrit que l'intellect matériel, chez Aristote, est éternel alors qu'Alexandre d'Aphrodise le disait mortel, mourant avec l'homme.

Je propose, à titre d'hypothèse, le fait qu'Averroès n'aurait écrit que deux sortes de commentaires : le grand commentaire ou Tafsir, le petit commentaire ou Talkhis. Je présume qu'au Moyen Âge latin, les traducteurs des petits commentaires d'Averroès avaient considéré la première rédaction comme le petit commentaire et la seconde rédaction révisée comme un moyen commentaire.

Après le De Anima d'Averroès sont éditées quatre "Risalah"

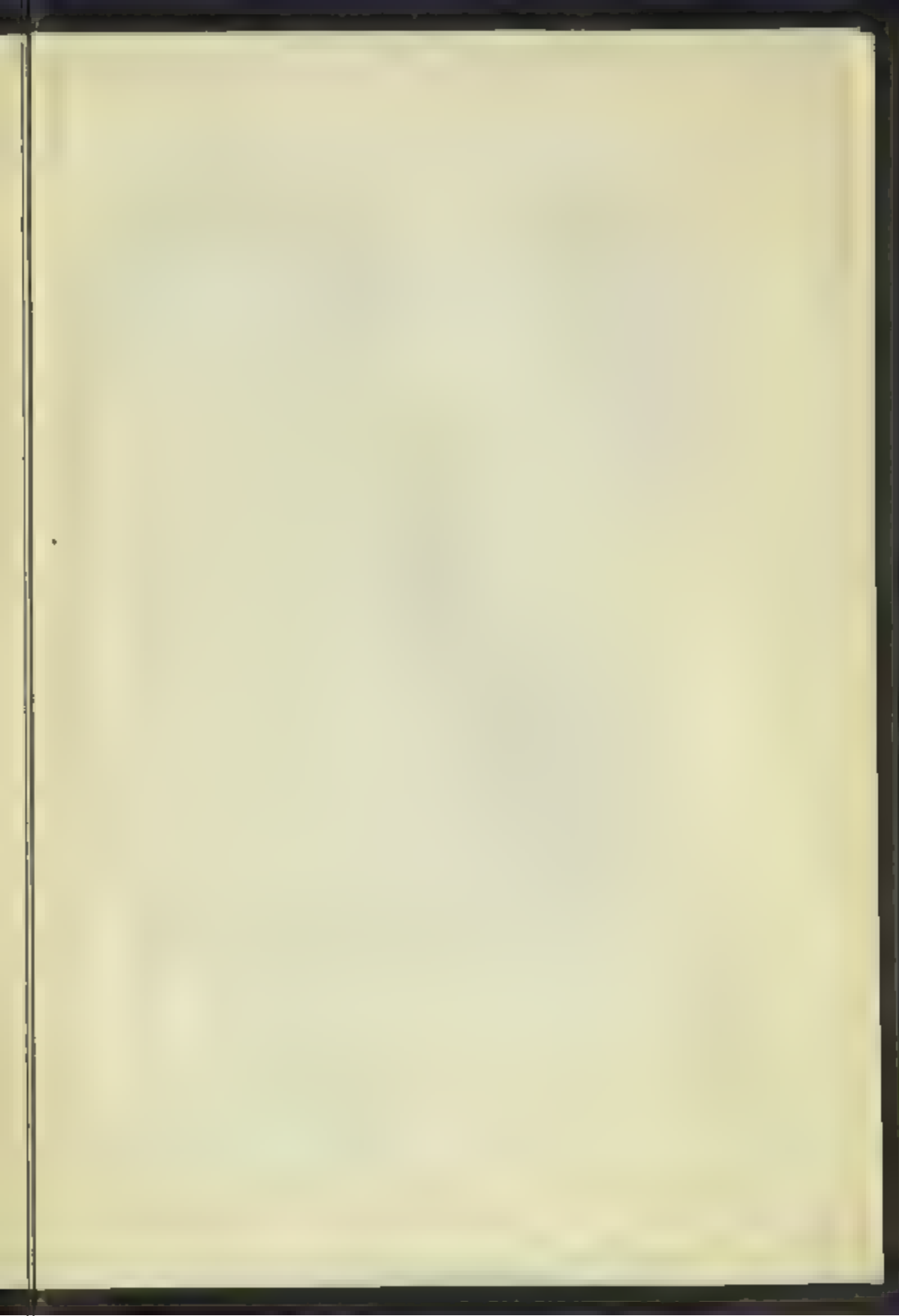
1. L'union de l'intellect, par Avempace (que l'Andalous a déjà publiée en 1942)

2. L'union de l'intellect par Abu Abd Allah Ibn Rushd (que le Père Morata avait éditée en 1923).

3. le De Anima, par Ishaq ibn Honcin

4. l'Intellect, par al Kindi

L'introduction que j'ai rédigée sur l'évolution de la doctrine de l'intellect à travers les commentateurs d'Aristote Alexandre, Platon, Thémistius, al Kindi, al Farabi, Avicenne, Avempace et Averroès.



للمؤلف

- ١ - التعليم في رأي القديسي ، مع نص رسالة القديسي أحوال المتعلمين
لجنة التأليف والترجمة والنشر (نقد)
- ٢ - تاريخ اسقفى والمطوق الحديث . . . (نقد)
- ٣ - خلاصة علم النفس . . . (لجنة التأليف والترجمة والنشر)
- ٤ - معنى الفلسفة . . . (دار إحياء الكتب العربية)
- ٥ - كتاب الكندي في معتقده الله في نهاية الأول . . . (دار إحياء الكتب العربية)
- ٦ - ترجمة كتب نفس لأرسطوطاليس . . . (دار إحياء الكتب العربية)
- ٧ - في علم الفلسفة (مطبعة مصر - الناشر النهضة)
- ٨ - الحب وكبرهية . . . (سلسلة اقرأ)



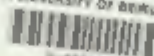


DATE DUE



189.3:A28tA:c.1

الأهواني، أحمد فؤاد
تلخيص كتاب النفس لأبي الوليد بن رشد



21-000000

189.3:A28tA

الأهواني، أحمد فؤاد . مع .
تلخيص كتاب النفس .

Shelf

Borrower's No.

Shelfmark

189.3
A28tA

